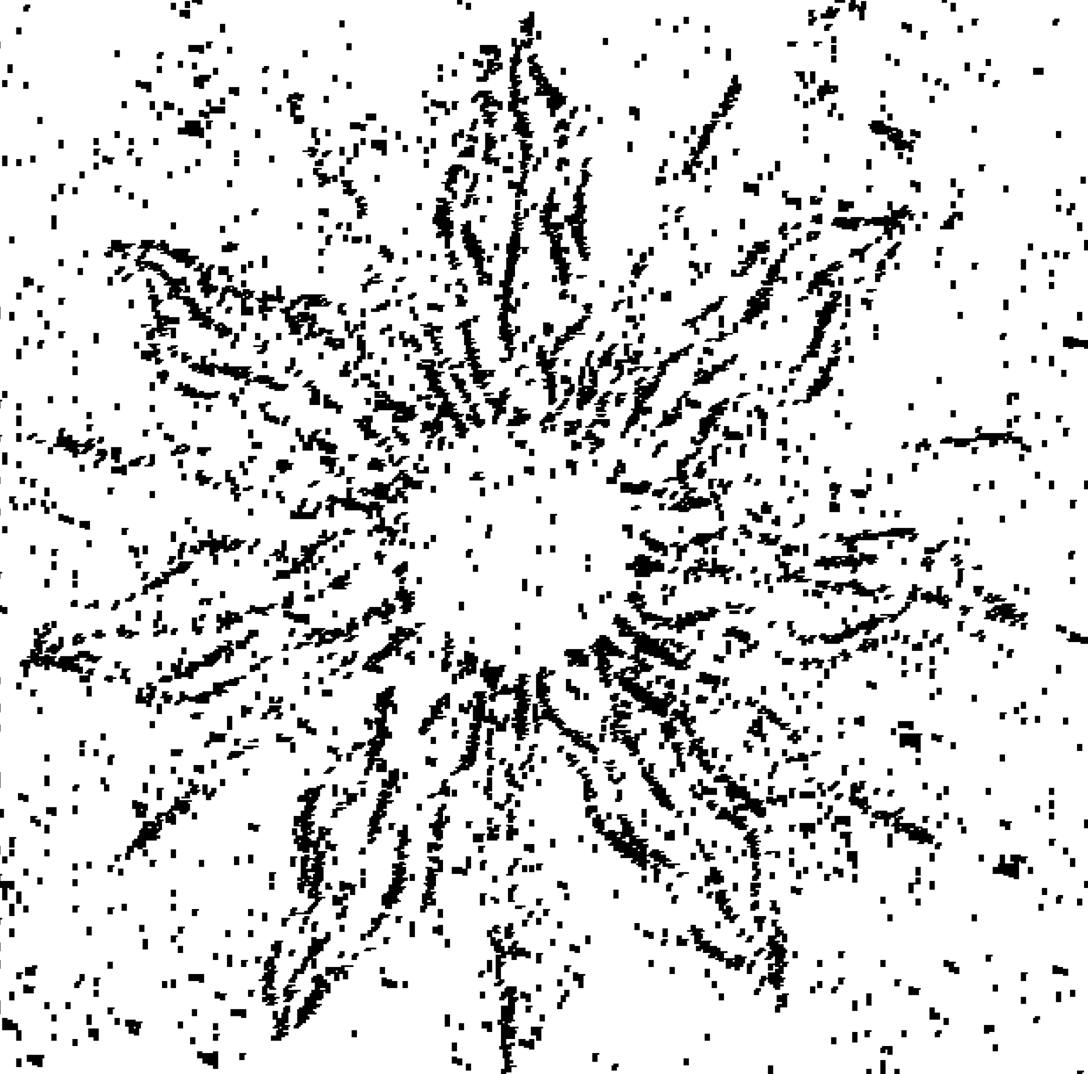
قادة الفكر



فكر

كارل ماركس

الجزء الثاني

بقلم

جان ايف كالفيز

نقله الى العربية

سهيل الياس

مجاز في الحقوق



المطبعة الكاثوليكية - بيروت



فكر

كارل ماركس

قادة الفكر

٦

فكر
كارل ماركس

الجزء الثاني

بقلم
جان ايف كالفيز

نقله الى العربية
سهيل الياس
مجاز في الحقوق



المطبعة الكاثوليكية - بيروت

تنبيه

لقد آثرنا ، في هذا الكتاب ، صوغ النسبة الى كل ما يدل على المذهبية السيستيمية ، بزيادة (ألف) و (نون) قبل ياء النسبة القياسية ، تمييزاً لمدلول النسبة المذهبي عن مدلولها العادي : كـ « مادي » لـ matériel (مدلول عادي) ، و « ماداني » لـ matérialiste (مدلول مذهبي) .

وانسجاماً مع القاعدة نفسها قد استعملنا « مادية » لـ matérialité و « مادانية » لـ matérialisme . وقس على ذلك .

وقد أضفنا ايضاً الى صيغة النسبة ، خاصة في تعريب ما انتهى منها بالفرنسية بـ ique ، حرف الواو قبل ياء النسبة ، فقلنا « جنسوي » لتعريب générique التي تعني بالفرنسية النسبة الى الجنس genre ، تمييزاً عن « جنسي » التي يرادفها بالفرنسية كلمة sexuel .

وضع هذا الكتاب بالفرنسية تحت عنوان

JEAN-YVES CALVEZ

LA PENSÉE DE KARL MARX

Editions du Seuil - Paris - 1956

الفصل الثامن

المادّانيّة التاريخيّة

لا بدّ لماركس في نهاية هذا المسلك النقدي من ان يضع نظريتين : الواحدة أن جميع دائرات الوجود الانساني التي بصددها استطاع التكلم عن الاشتطاط هي في الواقع عبارة عن واقعة وحيدة ومتجانسة تتعلق بها هذه الدائرات بكاملها ؛ والاخرى أن هذه الواقعة الوحيدة والمتجانسة لها مع ذلك في ذاتهـا قوة نفي ، قوة معارضة او حركة ، بشكل ان ظهور الاشتطاطات — وانحلالها العرضي — يمكن كذلك ان يُفسّرا . فالنظرية الاولى يمكن ان تسمّى « مادانية تاريخية » ، شرط ان تفهم العبارة بحصر المعنى ، لانها يمكن ايضاً ان تستعمل للدلالة عـلى كامل مجمل فكر ماركس . والنظرية الثانية تتعلق بالديالكتيكية الماركسانية . ومنطقياً ، يجب التكلم عن الاولى اولاً ، لأن النظرية حول الديالكتيكية ليست سوى تقدم في المحاكمة ، لاحق ، لمحاولة وضع المادانية التاريخية وضعاً متيناً .

ان المادانية التاريخية هي الافتراض المسبق لكل المباحث الموسّعة التي سبقت ، سواءٌ أعن نقد الدين ، الفلسفة او الدولة ، ام عن تعريف الاشتطاط الاقتصادي في الرأسمالية. كل التاريخ يعود الى تاريخ الاقتصاد . ولنضف — بما ان عبارة « اقتصاد » مـا زالت ملتبسة — ان كل تاريخ الاقتصاد ، نفسه ، يعود الى تاريخ « الصناعة »، إلى تاريخ قوى الانتاج . وقوى الانتاج هي مختلف الحالات المعينة لعلاقة الانسان بالطبيعة ، في

عمله المنصبّ على الطبيعة ، علاقته هذه ، مأخوذة كمستقلة عن الحرية او الوعي البشريين ، كمستقلة عن المؤسسات الاجتماعية .

وحقيقةً ان كل شيء محتوى ضمن الصناعة : الطبيعـة ، كما هي بالنسبة للانسان ، والانسان نفسه وكل ما هو ومـا يصبح فردياً او اجتماعياً . يقول ماركس « اذا فُهمت الصناعة كأنها إزالة الستار عن قوى الانسان الاساسية ، فبإمكاننا ان نرى فيها ماهيـة الانسان الطبيعية ، والماهية الانسانية للطبيعة(1) ». نحن بحاجة الى جمع محتوى الشروح الاكثر دلالة لهذه المادانية التاريخية ، مذكرين ايضاً بالناحية الجدالية من النظرية ، اي رفض المثالانية التاريخية ، الذي ليس هو في الواقع سوى الخلاصـة لكل المسلك النقدي الذي خاض به ماركس .

رفض المثالانية التاريخية

عندما تكلمنا عن نقد الفلسفة عامة قد اشرنا الى موقف ماركس إزاء فلسفة التاريخ الهيجليـة . وكان المقصود إذ ذاك إظهار او تشهير نمط الوجود existence الفلسفي. فيجب الآن العودة الى ما يلقننا اياه هذا النقد، سلبياً ، عن مفهوم ماركس الخاص للتاريخ .

يهاجم ماركس تكراراً المفاهيم التي تلقي خارج التاريخ البشري الحقيقي كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية ، بالصناعة ، بالانتاج . فهذا التاريخ يهتم قبل كل شيء بالأعمال السياسية وبمراحل الفكر النظري ، الفلسفي او الديني . وفي حديثه عن الاساس الواقعي للتاريخ ، المكوَّن ، في رأيه ، من علاقة الانسان بالطبيعة ومن العمل ، يقول ماركس : « الى هنـا ، كل مفهوم تاريخي ، إما هو قد طُرح كلياً الى جانب هذا الاساس الواقعي

للتاريخ ، واما قد اعتُبر كأمر تابع ، خارج كل رباط مع سير التاريخ[٢] » .

ان المؤرخين الذين سبقوا ماركس لا يعرفون ان يدخلوا الظاهرات المتعلقة بالعلاقات الأولية بالطبيعة في التاريخ البشري ؛ فَهُمْ يلقونها عملياً خارج التاريخ ، بحصر معناه ، عندما لا يرفضون بكل بساطة ميزتها « التاريخية » ؛ وعكسياً يُحملون على اعتبار التاريخ ، اي ما يسمونه بالتاريخ ، كتطور موجَّه بقوة واعية ، روحية ، ويلجأون ، لتفسيره ، الى اله (كما عند Bossuet) او الى روح (كما عند هيجل) : « ان الانتاج الحقيقي للحياة يبرز كشيء يخص التاريخ البدئي ، الاصلي ، بينما يبرز التاريخ نفسه كالخارج عن extra والفوق العالم supra-mondain مفصولاً عن الحياة المشتركة[٣] » .

هذا المفهوم للتاريخ ، الذي لا يعرف الانسان الا بعيداً عن اصله وبعيداً عن جسده ، يستتبع الفصل بين الطبيعة والتاريخ كما بين علوم الطبيعة وعلوم التاريخ . « ان العلاقات بين الانسان والطبيعة مخرجة من التاريخ ، وهذا ما يولد التعارض بين الطبيعة والتاريخ » . في التاريخ تنبسط قوى متعالية نوعاً ما على المعطى donné الاقتصادي الاتفاقي ، تجتاز الصيرورة بطريقة مستقلة ، مستبدة بالرأي ، ألا وهي : الساسة العظام ، الأفكار المحضة pures او الآلهة . ويقول ماركس : « لم يتمكن هذا المفهوم من ان يرى ضمن التاريخ سوى الاحداث الكبيرة ، التاريخية والسياسية ، سوى تصارعات دينية وباختصار ، نظرية ، وقد اضطر بصورة خاصة الى ان يشارك عند كل عصر تاريخي توهم هذا العصر . وبينما يكتفي الفرنسيون والانكليز على الاقل بالتوهم السياسي ، وهو ما زال الأقرب الى الواقع ، يتحرك الالمان في نطاق « الروح المحض » «Esprit pur» ويجعلون من التوهم الديني القوة المحركة في التاريخ[٤] » .

بالطبع إن هيجل والقائلين بمذهبه هم في نظر ماركس المثل الاكثر تمثيلاً لهذا المفهوم للتاريخ المثالاني : « ان فلسفة هيجل للتاريخ هي آخر عاقبة ، « التعبير الأكمل » لكل هذه الطريقة التي يستعملها الالمان في كتابة التاريخ والتي ليس المقصود فيها مصالح واقعيـة ، حتى ولا مصالح سياسية ، بل افكار محضة ؛ فهذا التاريخ لا بدّ إذن وان يبدو للقديس برونو (باوير) كتتابع « افكار » تلتهم الفكرة فيها الثانية لتغرق اخيراً في « وعي الذات »[٥]... » .

ولقد حاول فويرباخ ، في فلسفته العامة ، ان ينجو من سيطرة المثالانية الألمانية بإعلانه مادانية جذرية تستدعي تيقناً محسوساً ومباشراً كما تستدعي اساس ومحتوى كل معرفة : ولكن حدسه الحساس لا يعرف سوى طبيعـة مائتة ، منفعلة ، تماماً كما ان الذات المتأملة هي منفعلة ، وهو لم يعترف بوجود صيرورة ديناميكية ، ديالكتيكية ، في الموضوع objet وفي الطبيعة؛ فالطبيعة التي يصف ليس لها اذن اية علاقة بالتاريخ . والتاريخ يفلت من مادانيته : « ان فويرباخ ، بالقدر الذي هو فيه مادّاني ، لا يوسط التاريخ ابداً ، وبالقدر الذي يُدخل فيه التاريخ بالحساب فهو ليس مادانيـاً . فالتاريخ والمادانية ، في نظره ، منفصلان تماماً[٦] » . جميع المثالانيين ، وقد فصلوا التاريخ عن الطبيعة ، وبالتالي عن الانسان الواقع ، يؤقنمون التاريخ في قوة مستقلة ، لها تطورها الخاص ، وتسود عـلى الصيرورة كمصير او كجبرانية déterminisme .

المفهوم الجبراني السبباني للتاريخ ، كما هو يظهر مجدداً لدى فويرباخ وكما هو قد وجد تعبيراً كاملاً للغاية لدى فولتير ، جيبون ، وسونتيسكيو ، لا يمحو النواحي غير الموافقة inconvénients في المثالانية . ولنذكّر هنا بالنظرية الثالثة عن فويرباخ التي هي نقد حادّ لتلك الجبرانية : «ان المذهب

المادي للتعديـــل بالظروف والتعليم ينسى ان الظروف تتعدل من قِبل الانسان وأن المعلِّم هو نفسه بحاجة الى التعلم . فعلى هذا المذهب ان يقسم اذن المجتمع الى جزءين احدهما يعلو الآخر » . لقد افترضوا ان المجتمع في الواقع منقسم الى قسمين ، القسم المتعلم او المستنير والقسم غير المتعلم وغير المستنير ، وواحد يعطي معناه للآخر ويؤثر فيه بشكل حاسم . فهنا في الواقع نتيجة مؤدِّبة moralisante او عقلانية ، وتاريخ القرن الثامن عشر كان معتاداً على مثل هذه النتائج .

وسواءٌ أكان المقصود هو التاريخ ، المثالاني بتعمد ، ام التاريخ الجبراني والمؤدِّب moralisante للقرن الثامن عشر ، فان ماركس يهاجم النظريات التي تلقي بمعنى التاريخ خارج التاريخ في ما يحتويه من الأكثر مباشرة ، اي خارج العلاقة بالطبيعة التي يتطور فيها التاريخ . اساساً ان نقده الأحدّ للمفهوم المثالاني هو تفسير تكوين هذا المفهوم عينه . فالمثالانية التاريخية تنتج عن اشتطاط .

ويشير ماركس الى ان افكار الطبقات المسيطرة هي ، في كل التاريخ ، الأفكار التي تسود في عصر ما . وهذا يتأتى من ان طبقة ثورية جديدة وقد وصلت الى السيادة ، تحتاج ، لتركيز حكمها ، لأن تتمثل كالحاملة لأفكار حقيقة شاملة . وهي تسعى لتبرهن بذلك انهـــا لولب مصالح كل المجتمع . وهكذا فان افكارها تصبح مسيطرة في عصر ما . ان الفلاسفة والمؤرخين المثالانيين الذين يؤلفون طائفة تخدم الطبقات المسيطرة هم ضحايا التوهم : انهم مستعدون تماماً لأن يعتبروا مجتمعاً مَسُوداً من قِبل طبقة ما انه كما يزعم كونه ، بدلاً من اعتباره كما هو في الواقع ، فهم يكتشفون اذن في كل عصر فكرة تبدو انها تسود وتقرر صيرورته وليست هي في الواقع سوى الحجة «prétexte» التي تتذرع بها الطبقة المسيطرة . وذهابـــاً من

هذه الافكار الخاصة بمختلف العصور تراهم يصنعون رباطاً بين العصور ، ليس هو غير رباط بين هذه الافكار ، وبالتالي انه هو نفسه فكرة او تصور جديد .

والبعض يذهبون حتى الى ابعد ، ويرجعون هذه الفكرة الى الشخص الذي يصنعها : انهم يتصورون ان الفلاسفة ، الصانعين الفكرة بأشكالها المتتالية ، هم الذين يثقلون على صيرورة التاريخ . وفيما يلي المختصر الذي كتبه ماركس عن تكوين هذا المفهوم المثالاني : « ان دور القوة الكائن في برهنة ان الروح هو السيد في التاريخ ... يؤول إلى المجهودات الثلاثة التالية : ١ً المقصود هو فصل الافكار عن الذين ، لأسباب فطرية empiriques ، يسودون كأفراد ماديين وفي الشروط الفطرية لهؤلاء الأشخاص انفسهم ، وكذلك (المقصود) الاعتراف بالتالي بسيطرة الأفكار او التوهمات في التاريخ . ٢ً يجب ان يؤتى بنظام في هذه السيطرة من الافكار ، والبرهنة عن رباط صوفي mystique بين الافكار المسيطرة المتتالية ، وذلك ممكن بتفهمها كـ « تحديدات ذاتية للتصور » «autodéterminations du Concept» . (ان واقع كون هذه الأفكار مرتبطة بين بعضها البعض بأساسها الفطري يجعل الامر ممكناً ، ومن ثم ، إذ هي مفهومة كأفكار محضة pures et simples ، فهي تصبح تمييزات عن الذات soi ، تمييزات يجريها الفكر نفسه). ٣ً لتجريد هذا «التصور الذي يجدد نفسه بنفسه » من مظهره الصوفي ، انه يُحوَّل إلى شخص personne — « وعي الذات » «conscience de soi» — او ، لكي يظهر مادانياً تماماً ، يُصنع منه سلسلة اشخاص يمثلون «التصور» le «Concept» في التاريخ ، اي « المفكرين » «les «penseurs» ، « الفلاسفة » les «philosophes» ، الإيديولوجيين ، المعتبرين بدورهم كصانعي

التاريخ ، كـ « مجلس الحذرين » «conseil des vigilants» ، كالمسيطرين. بدفعة واحدة حذفت جميع عناصر التاريخ المادانية ، وبالامكان ان يرخي العنان باطمئنان لجواده النظري(٧) » . فالتاريخ المثالاني لا يعرف اذن ان يميز بين ما يزعم البشر كونهم وبين ما هم في الواقع .

الواقعة التاريخية الاساسية

يجهل المثالانيون الوقائع faits التاريخية التكوينية ، اي المكوِّنة ، والاساسية ، ويتعللون بوقائع مشتقة يسندون اليها معنى الاساس او المرتكز الحقيقي .

على انه بحسب التحليل الماركساني يظهر ، على العكس ، ان الواقعة التاريخية الأساسية لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير الانتاج . « الشرط الاول لكل تاريخ بشري هو بالطبع وجود بشر احياء . فأول امر واقع يجب استنتاجه هو اذن الطباع الجسدي لهؤلاء الافراد والعلاقات التي يخلقها لهم مع باقي الطبيعة(٨) ». وهذا كله ليس قبإنسانياً pré-humain ، قبتاريخياً pré-historique ، ولكنه المرتكز لكل الانساني ولكل التاريخي . ويقول ماركس : « بالامكان التمييز بين البشر والحيوانات بالوعي ، بالدين ، وبكل ما يُراد . والبشر انفسهم يبدأون يتميزون عن الحيوانات منذ يبدأون ينتجون وسائل عيشهم ، وهذه خطوة الى الامام هي نتيجة تركيبهم الجسدي عينها . وبإنتاجهم وسائل عيشهم انهم ينتجون بطريق غير مباشرة حياتهم المادية عينها(٩) » .

ومن هنا نستطيع تفصيل محتوى الواقعة التاريخية الاولى . « بالنسبة للالمان ، المنعدمين من كل مسلَّم به donnée مسبق ، لا بدّ لنا من ان نبدأ باستنتاج المسلّم بــه المسبق ، المتعلق بكل وجود بشري ، وإذن بكل التاريخ ، اي انــه يجب ان يتسنى للبشر ان يعيشوا ليتمكنوا من « صنع

التاريخ » . ولكن العيش يقتضي قبل كل شيء الشرب ، والاكل ، والمسكن ، واللباس ، وبعض امور اخرى . فأول واقعة تاريخية هي اذن انتاج الوسائل المتيحة إرضاء هذه الحاجات ، إنتاج الحياة المادية نفسها ، وهو شرط اساسي لكل تاريخ — وتلك واقعة تاريخية — لكل تاريخ يجب ، اليوم كما من قبل الوف السنين ، تعبئته يوماً فيوماً ، ساعة فساعة ، للابقاء على حياة البشر فقط(١٠) » . والباقي كله ليس سوى تطور او نموّ النشاط المنتج الاولي . ويقول ماركس « ان النقطة الثانية هي ان الحاجة الاولى متى ارضيت بعينها ، فان فعل إرضائها واداة هذا الارضاء التي قد اكتُسبت يدفعان الى حاجات جديدة ، وهذا الانتاج لحاجات جديدة هو اول واقعة تاريخية(١١) » . وعلى هذه العلاقات الاولية تلتقح كذلك اول علاقة اجتماعية ، العلاقة العائلية ، الطبيعية ايضاً ، ولكن الاجتماعية منذ هذا الاوان . وبهذه العلاقة يتحقق للمرة الاولى ودونما توقف كيان الانسان الجنسوي générique ، التاريخ (١٢) .

وتلك العلاقات الثلاث ، الحاجة ، العمل ، العائلة ، التي هي علاقات بالاحرى وليست مراحل ، هي برهات واقعة واحدة ، الواقعة التاريخيـــة الاولى التي تتضمنها جميعاً . اساساً يجب ان نضيف اليها برهة رابعة ليست سوى « ظاهرة » البقية ، وهي مجمل العلاقات الاجتماعية العائدة او المقابلة لكل مرحلة من تطور القوى المنتجة ، اي تطور الحاجات ووسائل الانتاج المستعملة لإرضائها . وهذه العلاقة الاجتماعية ، الخاصة بكل عصر ، تنشأ من نمط العمل ، الذي يتكيف بحسب وسائل الانتاج المستعملة تباعاً . « انتاج الانسان الحياة ، اي صنعها ، حياته الخاصة بواسطة العمل كما حياة الغير بالتناسل ، يبدو لنا اذن من الآن كعلاقة مزدوجة : من جهة كعلاقة طبيعية ، ومن جهة ثانية كعلاقة اجتماعية — اجتماعية بمعنى انه

يفهم بها العمل المجتمع لعدة افراد، مهما كانت الشروط والطريقة والهدف . فينتج عن ذلك ان نمطاً من الانتاج او مرحلة صناعية معينين هما مربوطان دائماً بنمط تعاون او بمرحلة اجتماعية معينين ، وأن هذا النمط من التعاون هو نفسة « قوة انتاجية»(١٣) » .

ذلك هو اساس التاريخ ، المكون من تفاعل العلاقات الاجتماعية وقوى الانتاج . « يظهر إذن دفعة واحدة رباط مادي ما بين البشر ، مشروطconditionné بالحاجات وبنمط الانتاج وقديم قدم البشر انفسهم — رباط يتخذ باستمرار اشكالاً جديدة ويعطي بالتالي « تاريخاً » ، ولو لم يوجد بعد اية بلاهة (Unsinn) سياسية او دينية من شأنها ، فوق ذلك ، جمع البشر(١٤) ».وعلى هذا الاساس التاريخي يتطور الوعي وجميع الظاهرات الانسانية المربوطة به . يقول ماركس : « الآن فقط ، بعد ان اتينا على فحص اربع برهات ، اربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الاصلية ، ما نجد ان الانسان ذو « وعي » كذلك(١٥) ». لكن ذلك لا يعني ان ظهور الوعي في التاريخ قد جاء متأخراً : انه فقط علاقة غير تكوينية ، مشتقة، ثانية . على انه ، الوعي ، لا يتخلف عن مواكبة التاريخ : حيثما تكن علاقة ، تكن لي . ان الحيوان غير ذي علاقة بأي شيء ، انه باختصار لا يعرف اية علاقة. بالنسبة للحيوان، ان علاقاته بالطبيعة-ليست هي كائنة كعلاقات. فالوعي هو رأساً اذن نتاج اجتماعي ويظل كذلك ما دام هنالك بشر بصورة عامة(١٦) » . ان الوعي يوجد حيثما يكون هنالك تاريخ . بدونه ، العلاقة الطبيعية ، الواقعة التاريخية الاولى ليست بعد بتاريخ .

ولكن فلنتفاهم جيداً ، إنه لا يمكن في هذه الحال ان يكون المقصود غير وعي القرب من العلاقة الطبيعية ، غير الوعي الملتقح greffé على

هذه العلاقة الطبيعية ، وليس وعياً محضاً يساكن في الانسان كيانه الطبيعي وتاريخه الواقعي ، ويحيا ربما نوعاً من الحياة المنعزلة . لا يمكن المقصود ان يكون « وعياً قد يكون دفعة واحدة وعياً محضاً . هنالك من البدء لعنة malédiction تثقل على الروح ، وهي كون الانسان مربوطاً الى المادة التي تبرز هنا تحت شكل طبقات هواء هائجـــة ، تحت شكل اصوات ، وبكلمة واحدة ، تحت شكل النطق(١٧) ».الوعي لا يكون ابداً مجرداً كاملاً عن الطبيعة او الموضوع objet : إنه مربوط دوماً انحلال بالنطق الذي هو شيء ، نوعاً ما ، مادي ايضاً ، وذو ميزة أداتية instrumental (دون ان يعني ذلك ميزة نفعية) تماماً كأدوات وحركات وآلات الانتاج . الوعي هو نوع من تمديـــد جديد لجسم الانسان ، وصحيح انه التمديد الأبعد ، يتيح لي ان اضع نفسي حقيقة في الموضوع وان أرجع الطبيعة بكاملها اليّ كموضوع objet وكموضوعي انا . وليس الا في الاشتطاط ، عندما اكون منفصلاً عن ذاتي بصورة ما ، عندما تكون علاقتي الطبيعية قد اصبحت انفصالاً ، ما يستطيع الوعي ايضاً ان يتوهم بانه منفصل عن التطبيق praxis ، ويظهر كالافضل في ما فيّ ، طالما ان الباقي كله هو مشتط في عـــالم زمني ينتصب الوعي ضده . واذا ذاك فقط ينشأ الوعي النظري ، التأملي ، غير المتأثر بالتطبيق .

التركيبات التحتية والتركيبات الفوقية

Infrastructures et Superstructures

يجب ان نحدد ايضاً دور الوعي . فالوعي ، بالفعل ، ليس بلاحق لغيره ، اي بثانوي طالما ان ما يميز الانسان عن الحيوان هو في الاساس بحسب ماركس ، الوعي نفسه الذي به يتمكن الانسان ، بخلاف الحيوان ،

ان « يكون في علاقة » « être en rapport » . فالوعي قد لا يكون اقل اساسية من العلاقة الطبيعية معتبرة بصورة منفردة .

على ان ذلك لا يمنع ماركس من التسليم بجبرانية وحيدة الطرف ومشتركة univoque من التركيب التحتي على الوعي وكل ما هو تابع له . وهذا هو حال مقدمة « نقد الاقتصاد السياسي » (١٨٥٩) . فاننا نجد فيها تحديد التركيب التحتي ، او بشكل اصح تحديد « التركيب الاقتصادي » ، من جهة للمجتمع ، ومن جهة ثانية للتركيب الفوقي (Ueberbau) . وفي الوقت نفسه يصف ماركس العلاقات بين هاتين الكلمتين : « يدخل البشر إزاء صنع وجودهم ، الاجتماعي ، في علاقات محددة ، ضرورية ، مستقلة عن ارادتهم ، في علاقات انتاج تتوافق مع مرحلة معينة من تطور قواهم المادية المنتجة . ومجموع علاقات الانتاج يكوّن التركيب الاقتصادي للمجتمع ، الاساس الذي يرتفع عليه تركيب فوقي قانوني ، سياسي ، وتقابله ، اي تناسبه ، اشكال معينة من الوعي الاجتماعي[١٨] » .

ان « التركيب الاقتصادي » للمجتمع يظهر اذن كأنـه مكوَّن من عنصرين : القوى المنتجة ، وهي علاقة الانسان المباشرة بالطبيعة ، وعلاقات الانتاج ، وهي العلاقات الاجتماعية في العمل المقابل لهذه القوى المنتجة . ومجموع تـين العبارتين يسميه ماركس في مكان لاحق : نمط الانتـاج le mode de production . وهذا النمط من الانتاج بدوره هو الذي يحدد الاشكال الاجتماعية للوعي ، ومجمل التركيبات الفوقية. في هذا الإطار يبدو جيداً ان ماركس يسلّم بتحديد جذري للتركيبات الفوقيـة بنمط الانتاج : « ان نمط إنتاج (Produktionsweise) الحياة المادية يُخضع لشروط كلاً من سير الوجود الاجتماعي ، والسياسي ، والروحي ، في

مجمله . فليس وعي البشر هو الذي يحدد كيانهم ، بل على العكس ان كيانهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[١٩] » .

والنظرية نفسها موضحة ايضاً فيما يخص تاريخ تكوين الثورات ، اذ ان المبادهة تعود جلياً الى « القوى المنتجة المادية » : « ان قوى المجتمع المنتجة المادية ، لدى مستوى معين من تطورها ، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة ، او ، وهذا ما يؤلف تعبيرها الحقوقي ، مع علاقات الملكية التي تحركت ضمنها حتى هذا الحد . ومن اشكال لتطور القوى المنتجة ، كما هي كانت ، تصبح هذه العلاقات عقبات في وجه القوى المنتجة . فتأتي حينئذ فترة ثورة اجتماعية . ومع تعديل الاساس الاقتصادي ، ينقلب اذ ذاك التركيب الفوقي الهائل بكامله ، وبسرعة تقريباً[٢٠] » .

فبالنسبة لما مرّ ، الوعي مُبرَز كمحدَّد بكامله ، ولو كان بشكل توهم ناتج عن وضع مشتط : « كما انه لا يحكم على فرد بحسب ما يتخيله عن نفسه ، هكذا لا يمكن الحكم على مثل هذه الفترة من الإنقلاب بحسب وعيها ، بل ، على العكس ، يجب تفسير هذا الوعي ذهاباً من تناقضات الحياة المادية ، من المعركة الدائرة بين قوى الانتاج الجماعية وصلات الانتاج . ان تشكيلة formation اجتماعية ما لا تزول ابداً قبل ان تكون جميع القوى المنتجة التي تكفيها تلك التشكيلة قد تطورت ، ولا تأخذ مكانها ابداً علاقات جديدة ، أرفع ، من الانتاج قبل ان تكون الشروط المادية لوجود هذه العلاقات قد ولدت داخل المجتمع السابق نفسه[٢١] » .

فبحسب هذه النصوص الرئيسية ، والمعتبرة دائماً كذلك ، يجب ان نرضى بالتسليم بأن المادانية التاريخية هي جذرانية . انه مستبعد اطلاقاً ان يكون اي شيء في مرتبة معادلة لقوى الانتاج التي تحدد بنفسها إلزاماً

علاقات الانتاج . وتلك الجذرانية لا ينقصها بالطبع كون ماركس يعتبر قوة الانتاج كالرباط بين الطبيعة والعامل ، الكائن الواعي .

صحيح أنه ، بقطع النظر عن هذه النقطة الاخيرة ، قد اعتُرض على ان تكون المادانية التاريخية في هذه الصرامة المطلقة . فقد اوضح إنجلز انه قد اسيء فهم الماركسانية وانه خطأ قد رئي فيها جبرانية مطلقة ، وحيـــدة الطرف ، للقوى المنتجة ، على الوعي وعلى التركيبات الفوقية : فالوعي يرد الفعل بدوره على التركيب التحتي ، انه بصورة خاصة ضروري لحصول الوعي الثوري لتقدم التركيب التحتي ، وللنقص الكائن في التقـــاء القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية . وكل ذلك يمكن ان يبرهن عليه بالفعل بواسطـــة نصوص من ماركس نفسه ، لكن بشرط ألاّ يشار إلاّ إلى دور ثانٍ للوعي وللتركيبات التحتية . فالتحديد البدئي يعود دائماً إلى القوى المنتجة الفاعلة « باستقلال عن إرادة البشر » . إن علاقات الانتاج (وبصورة رئيسية نظام الملكية) تابعة لقوى الانتاج ولتطورها . ومن جهة اخرى ، إن قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، مجتمعة تحت عبارة «تركيب اقتصادي» (اي تركيب تحتي) او « نمط إنتاج » ، تدخل في تبعيتهـــا التركيبات الفوقية ، اي ظاهرات الوعي والمؤسسات المشتقة ، ما عدا ، على ما يبدو ، نظام الملكية التابع للتركيب الاقتصادي .

والوعي ، تحت هذا المظهر المزدوج ، مربوط بالعلاقة مع الطبيعة ، ولا يتخطاها في شيء ، الا اذا توهم . انه محبوس في إطار الاختبار تحت الشكل الأولي للعلاقة بالطبيعة في الطبيعة ، وهو شكل مهيأ للاختبار في كل تطور التاريخ . الوعي ضروري للعلاقة التاريخية الاساسية ، ولكنه لا شيء فيما وراء تلك العلاقة . انه محايث تماماً لها . وهذا ما يرجعنا إلى

النظرية الاساسية للمادانية التاريخيـــة : تشكيلات formations الوعي ، والتركيبات الفوقية ، سواءٌ أكانت مؤسسات ام ايديولوجيات ، هي تابعة للتركيبات التحتية ، تستطيع ردّ الفعل عليها لكن من ضمن هذه التبعية نفسها* .

* لكن بمجيء ستالين ستصبح التركيبات الفوقية أكثر استقلالاً بكثير عن التركيب التحتي .

الفصل التاسع

ماركس والديالكتيكية الهيجلية

في النقطة التي قد وصلنا اليها لا شيء يبدو كمسلّم به اكثر من المادانية التاريخية الجذرانية . كذلك ، في تفصيل النقد الماركساني للدين ، للفكر الفلسفي ، للوجود السياسي ، المعتبرة كاشتطاطات ، وفي تفصيل تحليل الوجود الاقتصادي المشتط هو نفسه ، قد لاحظنا طوال ذلك افتراضات مسبقة ومسلّمات . فيجب سؤال ماركس عن مبرراتها .

فلكي يكون الاستئصال النقدي الذي تصدى له ، ونظرية المادانية التاريخية التي يحاول بناءها ، مثبتَيْن مهما كان قليلاً ، ينبغي برهنة تلك المسلّمات . يجب ان يكون للواقع بأسره تركيب من شأنه ان يجعل محاكمة raisonnement ماركس دون صدع . وباختصار ، يجب ان يكون للواقع بأسره — كما يفهمه ماركس — مميزات يشتق منها دون انقطاع الدين، الفكر الفلسفي ، الوجود التاريخي ، وان كانت كأشكال وجود مشتطة . ويجب مع ذلك بالقدر نفسه ان يكون لهذا الواقع المنسجم كفاية ، ومن ضمنه ، ينبوع صيرورة ، سبب الاشتطاطات وإزالتها في آنٍ معاً وبكلمة واحدة ، يجب ان تتمكن عناصر رئيسية ، في شكل configuration الاساس ، من ان تكون معترفاً بها قوىً تولد التاريخ بحسب الصورة التي يقدمها عنه ماركس تحت اسم المادانية التاريخية .

وليس من جواب الا بفكرة شكل او هيئة للواقع ، ديالكتيكية تماماً .

ولكن هذه العبارة يمكنها ان تتخذ من المعاني المختلفة عن بعضها ما يوجب سؤال ماركس جميع الايضاحات التي يمكن ابتغاؤها لوجود حلّها . وحتى قبل ان نأتي الى فحصها في ذاتها يجب ان نعنى بدرسها في سياق تكونها ، بمقابلة مع الديالكتيكية الهيجلية تتيح منذ حدوثها ان توضح قليلاً المفاهيم الخاصة بماركس .

ماركس واكتشاف فويرباخ

لقد تكونت الديالكتيكية الماركسانية بممارسة نقد قاس للديالكتيكية الهيجلية . ولكن ايضاً ، وبالقدر نفسه ، قد تكونت من مناقشة الوضعيات التي كان فويرباخ قد اتخذها من قبل إزاء هيجل(٢٢) .

يقول ماركس ان فويرباخ قد اسس « المادانيـة الحقة » و « العلم الواقعي » ، واضعاً الصلة الاجتماعية من الانسان الى الانسان في مركز كل نظرية . ويضيف ان فويرباخ « يواجـه oppose نفي النفي ، الذي يزعم كونه الايجابي المطلق ، بالايجابي المرتكز على نفسه والمبني ايجابياً على نفسه(٢٣) » .

ففي نفي النفي ، كمبدأ للكائن وللعلم اي المعرفة ، وكقانون للتطور ، هنالك أولوية معطاة للسلبية . فالسلبية ليست مفهومة كبرهة خاصة ، بل كحركة الصيرورة بأسرها . انها تظل نوعاً ما خارجية بالنسبة لحركة نفسها التي يجب ان تكوّن صميمها . وإبراز نفي النفي بمثابة الايجابي المطلق ، ذلك في النهاية يعني اللجوء الى متعالٍ un Transcendant يكفل نفي المحتوى ، الخاص ، وايجابيته . انه يعني الارجاع الى تأويل لاهوتي ، يعني الهزء والخداع بنا . يقول ماركس : « اليكم كيف يفسر فويرباخ الديالكتيكية الهيجلية (وكيف بذلك يبني التبني ، كنقطة ذهاب ، للايجابي ، لليقين

المحسوس (sinnlich-gewissen) : يذهب هيجل من الاشتطـاط (في المنطق : من اللامتنهي ، من الشامل المجرد) ، من الجوهر ، من التجريد المطلق والمحدد ، اي ، بعبارات عامية اكثر من تلك ، يذهب من الدين واللاهوت ثانياً : انه يحذف (aufheben) اللامتنهي ويضع ما هو فعلياً واقعي (Wirkliche) ، المحسوس ، الواقع او الواقعي ، المنتهي ، الخاص (الفلسفة تعني حذف الدين واللاهوت).ثالثاً : انه يحذف مجدداً الايجابي ويعيد إدخال التجريد ، اللامتنهي . إعادة الدين واللاهوت(٢٤) » .

فالنفي الاول ، الذي يوصلنا الى الايجابي من الاختبار الانساني المدرك عقلياً بالفلسفة، حاذفاً كل ما هو خارجي ومتعالٍ بالنسبة لهذا الاختبار ، هذا النفي يصطحب اذن بنفي ثانٍ لا يستطيع الا ان يرجعنـا الى ضمان خارجي ، الى ايجابية عليا : وهذه الاخيرة هي ، استغرابياً ، في السلبية المطلقة التي تجري الحركة . فاللجوء الى هذه الايجابية المطلقة يعني ان الحركة لا تكفي ذاتها بذاتها ، ان الحقيقة المدركة ليست مكفولة بذاتها بل تحتاج الى كفالة خارجية بالنسبة لها .

ففويرباخ يأخذ اذن على الفلسفة بحسب هيجل انها تتناقض كفلسفة وانها لا تنجي نفسها الا كلاهوت ، الا بكفالة او ضمان للحقيقة ، متعالٍ. ولتجنب هذا الانسلال نحو ضمان للحقيقة متطلب من الداخل لكن مفقود في الداخل ، يجد نفسه محمولاً على تقرير ان المرتكز الحقيقي هو الواقـع المحسوس الكافي نفسه بنفسه ، وان الطريقة الحقيقية ترتكز على ايجابية اليقين المحسوس . يجب الذهاب من الوعي المحسوس الاول الذي هو كل شيء في الاختبار وعدم الابتعاد عنه ابداً .

***

مع اعتراف ماركس بأفضال هذا النقد الذي يطرد كل متعال مزيّف pseudo-transcendant ، فهو يكتشف في موقف فويرباخ انهيار كل ديالكتيكية : « الوضع (فعل الوضع) او التأكيد الذاتي auto-affirmation والفاعلية المستقلة ، (selbstbetätigung) وهو نفي النفي ، متفهم كوضع لم يصبح بعد متأكداً من نفسه ، مشوب اذن بضده ، يشك بذاته ويحتاج بالتالي لبرهان ، انه ليس مدركاً بـ « الكون ــ حاضراً » être-là الخاص به ، ولذلك يوضح مباشرة بمواجهته ودونما توسط « وضع » la «position» اليقين المحسوس المرتكز على ذاته[٢٥] » .

وباختصار ، ان فويرباخ يلاحظ واقع كون الحركة الديالكتيكية المدركة من هيجل في نفي النفي ، كونها مبدأ ديناميكية لا منتهية تتطلب ضماناً في جهة ما . وهو يرفض الضمان الذي يعرضه هيجل ، خارج الحركة الواقعية ، اي ما وراء جميع النفي المتتالي (les négations successives) . ويضع في مواجهة الديالكتيكية الهيجلية مبدأ توحّد غير مميّز identité indifférenciée ، ايجابياً un Positif لا يعرف النفي : هذا الايجابي هو علاقة الانسان المباشرة بالطبيعة وبالانسان الآخر ، تحت شكل الاحساس .

وفي هذا الايجابي المعنيّ به الاحساس او ، بمعنى اوسع ، الحياة المحسوسة ، يوجد اكيداً طرفان ، انسان وطبيعة ، انسان وانسان آخر : غير ان هذين الطرفين هما قبْلياً متوحدان ، لا يحدد الثاني الأولَ بنفي حقيقي. ان الطرف الثاني هو فقط الوضع النهائي والجازم الذي يكفل وضعاً اولاً غير مضمون جيداً : الانسان الحساس « الذي يشك في ذاته » ، « المشوب بضده » «entaché de son contraire» ، يجد تثبته في طبيعة محسوسة مماثلة لحساسيته الخاصة او في « يقين محسوس مرتكز على ذاته » .

وهــذا كما لو قلنا انه لم يعد من مكان للديالكتيكية ، للحركة وللسلبية . ففويرباخ ، بنقده الشكل الهيجلي للسلبية ، قد اضعف كل نفي ديالكتيكي حقيقي . انه لا يعارض هيجل الا مباشرة ودونما توسط .

ومن التعارض بــين فويرباخ وهيجل ، كما من ضعف فويرباخ ، يستخلص ماركس الامثولة . ان فويرباخ محق عندما يتهم هيجل بانه يبخر في النهاية الديالكتيكية ، مبدأ النفي والحركة ، بجعله خارجاً (خارجي) عن الاختبار الواقعي والمحسوس الذي يجري ضمنه النفي . غير ان ماركس لا يجد صعوبة في ان يواجه فويرباخ باكتشافه الخاص طالمـا ان فويرباخ نفسه يتوصل في هذا الباب الى القبول بـ « ايجابية » ، ايجابية الاختبار المحسوس ، الخارجية بالنسبة للنفي الفعلي . فهو يبخر بدوره الديالكتيكية.

فماركس يحتفظ اذاً بمبدأ فويرباخ مبرهناً تناقض هيجل : من المستحيل اكتشاف اي شيء خارج الواقع المحسوس ، حتى ولو كان ذلك الحركة والنفي (او مبدأهما) . الا ان ماركس يحرص بالقدر نفسه عــلى تجنب التضحية بالديالكتيكية وبالنفي اللذين بدونهما لا يمكن للواقع المحسوس ان يواجه الزعم الهيجلي باذابة الايجابي المنتهي بواسطة النفي اللامنتهي .

نقد العلم (المعرفة) المطلق

وفي نقده لفويرباخ يرجع ماركس الى هيجل ، لكن بأمل ان يخلص الديالكتيكية من الدمار الذي كان يعرضها هيجل له . فهو يلاحظ ان هيجل قد ادرك تماماً المعنى المزدوج لكل من الحركة والنفي : ايجابي وسلبي في آن معاً . ان نفي النفي هو في نظره ، « بحسب الصلة الايجابية الكائنــة فيه ، الايجابي الحقيقي والوحيد » ، ومن جهة اخرى « تحت مظهر النفي الكائن فيه ، الفعل الحقيقي الوحيد والفعل الوحيــد لظهور الذات

Manifestation de soi مستقلة عن كل كائن » . وبكلمة واحدة ، لقد ادرك هيجل ، مبدئياً ، محايثة السلبية للايجابي ، وهـــذا ما لم يدركه فويرباخ في الهيجليانية .

غير ان هيجل قد ادرك كل ذلك بصورة نظرية ، سديدة ، مما يعني انه لا يعترف بمحايثة السلبية للايجابية الا خارج نطاق الاختبار المنتهي ، في اللامنتهي .

وفي تعبير آخر ، قد اكتشف هيجل معنى التاريخ ، لكن خارج التاريخ . ان التصور concept او الإله اللذين ينكشفان في التاريخ (او بالتاريخ) لا يُعطـيان نفسيهما ابداً في التاريخ . ولئلا يسقط ماركس في هذه التجربة المثالانية فهو سيجتهد لاكتشاف معنى كامل للتاريخ يعطيه التاريخ نفسه ، اختبارٍ كلي يكون اختباراً تاريخياً ، وعي شامل يكون ذات يوم هنا là . هيجل يفترض مسبقاً فاعلاً un sujet لتاريخ الانسان ؛ بينما ما نريد نحن ادراكه هو ، على العكس ، فعل التكوين ، الفعل الاصلي المؤسس لهذا التاريخ ، الفعل الذي هو مبدأ تكوين التاريخ مع كونـــه ضمن التاريخ .

ان ماركس يعترف بكل القدر الذي يعلقه هيجل على الديالكتيكية نفسها ، كمبدأ للواقع وللعلم : « ان عظمة الفلسفة الهيجلية وعظمة نتيجتها النهائية – ديالكتيكية السلبية كمبدأ محرك وخالق – هي ان هيجل يفهم الانتاج الذاتي l'auto-production للانسان كحركة (Prozess) ، والموضعة او التموضع كعدم تموضع (Entgegenständlichung) ، كاشتطاط ، خارج عن ذاته وكإزالة لهذا الاشتطاط ؛ وهي انه يدرك اذن ماهية العمل ويفهم الانسان الموضوعي (gegenständlich) ، الانسان الحقيقي ، لانه

فعلي effectif (wirklich) — لانه نتيجة الفاعلية — يفهمه كنتيجة لعمله الخاص[٢٦] » .

الا ان هيجل لا يفعل سوى التأمل في الحركـــة والعمل ، مما يفترض نقطة مطلقة ، علامة repère ، مقياساً يجري بالاستناد اليه ، او ذهاباً منه هذا التأمل. انه يضع نقطة علامة مطلقة لا يمكنها ان تدع كلاً من النتائج الخاصة المكتسبة ، كلاً من المواضيع objets ان يكون . ان العلم المطلق ، المشروح في آخر فصل من « فينومينولوجية الروح » ، كائن في إزالـــة الموضوع من الوعي (Gegenstand des Bewusstseins)[٢٧]. وهذه الحركة الاخيرة هي عودة الى الذات au soi ، لا الابقاء عـــلى الانسان الملموس والموضوعي ، الذي تثقف وتأنسن .

ان هيجل ، اذ يلجأ الى وجهة نظر عليا، هي في الوقت نفسه خارجية بالنسبة لموضوعية الصور figures ووعي الذات المحض لـــدى الروح pure conscience de soi de l'esprit ، مماثلة للتصور ، هو مرغم على التخلي عن وجود الحس في الموضوعية نفسها. ان مهمته، وقد كانت في أن يظهر حركة الاختبار ، وتاريخ تكوين الديالكتيكي للانسان في علاقـــة الذات — الموضوع المبحوث حولها دائماً ودائماً يتجدد انطراحها ، تتنكر لذاتها إذن في مؤداها المتعالي .

نقد « الإزالة » الديالكتيكية

كيف يُفسر هذا الفشل النهائي للديالكتيكية الهيجلية ؟ لا يستطيع ماركس الاكتفاء بنقد العلم المطلق، اي المؤدَّى ، المتعالي في نظره، للفلسفة الهيجلية، انه سيجدّ لاكتشاف بذرة الفشل في المفهوم الذي كونه هيجل عن الديالكتيكية نفسها كحركة داخلية لدى كل مرحلـــة من مراحل

التطور . وليس فقط مؤدّي الحركة ، بل انما الحركة في كل من اللحظات ، في كل من « البرهات » التي يجتازها ، ما هي مفسدة في مؤلفات هيجل.

هذه الحركة هي نفي النفي ، إزالة النفي ، Aufheben . وهيجل يضمر جيداً ان تكون هذه الإزالة محافظة بالقدر نفسه . غير انه لا يحتفظ بشيء الا للفكر التأملي: كل ما يحتفظ به ليس مبقّى الا في حالة برهات خاصة قد اصبحت مجردة بالنسبة للصورة الملموسة التي تظهر في كل مرة . انه لا يحتفظ بسوى الكائن المفكور l'être pensé ، الكائن بالنسبة للكائن نفسه l'être pour soi ، الكائن بالنسبة لوعي الذات : « هذه الإزالة—الاحتفاظ suppression-maintien (Aufheben) — يقول ماركس — هي إزالة الماهية المفكورة ،وهكذا تمّحي الملكية الخاصة المفكورة في فكرة الاخلاق. ولما كان يخال للفكر أنه مباشرة ذاته الاخرى l'Autre de soi-même ، واقع محسوس ، وان عمله بالنسبة اليه يصلح ايضاً كعمل واقعي محسوس ، فهذه الإزالة في الفكر ، التي تدع موضوعها objet كائناً في الواقع ، تعتقد انها تخطته واقعياً ، ومن جهة اخرى؛ بما انه قد اصبح الآن في نظرها برهة فكر ، فهو يصلح بالنسبة لها ، في واقعه، .كفاعلية ذاتية auto-activité منها ، من وعي الذات ، من التجريد[٢٨] » . انه بدون ان يكون الواقع او الموضوعية قد أدركا فعلياً من الفكر ، طالما هما مجعولان ان لا يكونا سوى برهاته المجردة ، فالفكر يخال أنه يرى في « الواقع* » حركته الخاصة ، إنه يتأقنم في ذات خارجية .

فالوجود المباشر والواقعي ، le Dasein ، هو إذن ما يزيله الفيلسوف ، بجعله صورة تاريخية برهة مجردة : انه يحوّل الـ « كون حاضراً » l'être-là

* المزدوجان من وضع المعرب .

الى « عنصر فلسفي » . ومتى تمت هذه العملية ، فالفيلسوف لا يستصعب ان يزيل في الفكر الموضوع المصبح مسبقاً فلسفياً .

اما بنظر ماركس ، فالـ aufheben ، على العكس ، سوف لن يكون غريباً عن الوجود الفطري . الـ Aufheben هو « الحركة الموضوعية التي يذوب فيها الاشتطاط[٢٩] » . ونحن لا نخرج من الواقع الموجود لنرتفع الى تأمل . ان الـ Aufheben هو « الرؤيـــة (Einsicht) ، المعبِّرة داخل الاشتطاط ، رؤية امتلاك الماهية الموضوعية بإزالة اشتطاطها » او « الرؤية المشتطة لموضوعية الانسان الواقعية ، للامتلاك الواقعي لكيانـــه الموضوعي بإبادة تحديد الاشتطاط الذي يشوب العالم الموضوعي ، بإزالته ، داخل كينونته être-là المشتطة[٣٠] » .

ان حركة الازالة ، الديالكتيكية ، كما يفهمها ماركس – متجنبةً وضعنا خارج الوضعية hors de situation ، اي خارج الاشتطاط الواقعي ، لكي تأخذ عن الواقع وجهة نظر خارجية – هي فقط حركة إزالة ليس الوجود الموضوعي لكل الوضعية ، بل الاشتطاط وحده المشوِّه لهذه الوضعية ولهذا الوجود الموضوعي . ويقدم ماركس ، كمثل ، ا لاالحادانية ، اي الحذف التطبيقي للإله ، وهي الصيرورة الفعلية للإنسانوية النظرية[٣١] . وكذلك ، ان الشيوعية ، من حيث كونها إزالة للملكية الخاصة ، وكفعل تصبح به الحياة البشرية الحقيقية ملك الانسان ، هي الصيرورة الفعلية للإنسانوية التطبيقية. ان افعال الاالحادانية ، الشيوعية ، افعال إزالة اشتطاطات ، ليست اللجوء إلى ابحاث نظرية خارج الوضعية ، بل « صيرورة فعلية » للوضعية ، انها « التحقيق الفعلي ، المصبح للإنسان ، تحقيق ماهيته ، وماهيته كماهية واقعية[٣٢] » .

ففي هذا التركيب الذي نراه لفعل النفي ، للـ Aufheben ، ندرك الميزة

النوعية للحركة الديالكتيكية كما يفهمها الماركساني ، خلافاً للهيجلي المثالاني الذي يشجبه الماركساني. فالهيجلي يجد ضمان الحركة في كون متعال ، فقط ، على هذه الحركة ، يلاشي الحركة نفسها كحركة مستقلة و « يحدّسها » في تطور ذاتية عليـــا . لا يمكن في نظر الماركساني ان تكون مسألة التملص من الاختبار موضوع بحث ، ففي الحركة نفسها ما يكون مبدأ الحركة كلياً متعبراً ، وبكامله . حركة داخل الوضعية ، تدرك الوضعية ؛ حركـــة في الكائن ، إنها حركة الكائن ، وبالتتالي اشتطاط وازالة الاشتطاط ، لكن ليست ابداً تملصاً في عنصر خارجي قد يمكن ذهاباً منه اعادة بناء ووضع حركة كائن هو نفسه قد لا يكون له إذ ذاك من وجود غير وجود مقولات الفيلسوف . ذلك هو مرمى ماركس . على انه قبل اي فحص نقدي لهذه الديالكتيكية من حيث كونها كذلك ، يحسن ان نبيّن محتواها الفعلي .

الفصل العاشر

المادّانيَّة الدّيالكتيكيّة

اول ما يظهر لدى ماركس مفهوم « ديالكتيكي » للواقع ، طالما ان تبرير نقد الاشتطاطات يتطلب ذلك . فكيف يمكن للإنسان ، بالفعل، ان يظهر منشطراً ، منقسماً ، اذا لم يكن بداعي تعارضات ديالكتيكية في الواقع الاساسي اكثر من اي شيء ؟ لكن ، بما ان المقصود بالنسبة لماركس ، وبالقدر نفسه ، هو استئصال الاشتطاطات ، والانشطارات ، والانقسامات ، فينبغي ايضاً ان يكون الواقع في صميمه قطعة واحدة ، ان يتمتع بانسجام كامل . ولذلك كانت الديالكتيكية الماركسانية « مادانية » .

وباعتبار ان مجرد قبول الديالكتيكية هو بعيد جداً عن ان يحتمل فكرة المادانية ، وان الديالكتيكية نفسها ، حتى تبدو لكثير من العقول انها تناقض بالاحرى المادانية ، فيجب بدء كل بسط للديالكتيكية كما يراها ماركس بفحص للمعنى الذي يقصد هو نفسه اعطاءه لعبارة « مادانية ».

مادانية ماركس

من الممكن ان نرغم ، بعد ان نكون استعرضنا كلية فكر ماركس ، على الإقرار بأن محاكمته تقود في النهاية الى مادانيـة من نوع غير الذي

سنتناوله الآن. ولكن لا غنى عن التذكر بما كان ماركس يقصده باستعمال هذه العبارة. فموضوعنا الآن هو هذا فقط.

لقد كتب لينين ان المادانية تشتق من ثلاثة مصادر : الاقتصاد السياسي الانكليزي ، الفلسفة (مادانية وديالكتيكية) والاشتراكية. وفي الواقع ، ان الفلسفة المادانية والاشتراكية ، في نظر ماركس ، ليستا مصدرين متميزين تماماً الواحد عن الآخر. فماركس يزعم كونه مادانياً بالمعنى الذي تؤول فيه المادانية القديمة الى الاشتراكية بتطورها الخاص. فهو ليس اذن مادانياً واشتراكياً في آن معاً ، بل هو ماداني لأنه اشتراكي ، واشتراكي لأنه ماداني. على انه لا يقول بأي شكل من اشكال المادانية. فهنالك نوع من انواعها ، عاد اليه فويرباخ ، يبقى في نظره عاجزاً بشكل جذري ، لكونه نظرياً محضاً. والنوع الآخر ، وهو تطبيقي اكثر من الاول ، اي ذاك الذي قد دخل في الاشتراكية الفرنسية والانكليزية ، ثم في الشيوعية ، يقود الى المذهب الماركساني « لمادانية ليست هي والانسانوية سوى شيء واحد ». فماركس يميز ، بالفعل ، بين اتجاهين داخل المادانية القديمة : واحد يصدر عن ديكارت ويصبح المادانية الميكانية ، والآخر يتعلق بجون لوك John Locke والإحساسانيين sensualistes الفرنسيين. « وهذا الأخير – يقول ماركس – هو عنصر ثقافي فرنسي بشكل ممتاز ، ينصبّ مباشرة في الاشتراكية[٢٢] ».

وبتناوله على هذا النحو تأثير لوك في فرنسا ، يعي ماركس جميع التهييئات الانكليزية لـ « مادانية » لوك ولاحقيه من الفرنسيين. فمن بريطانيا العظمى ما يأتي الشكل الثاني للمادانية التي يزعم ماركس كونه مكمّلاً لها. « كانت هنالك حاجة الى سيستيم إيجابي ، ضدّ – ميتافيزيكي ، خارج الدحض السلبي للاهوت وميتافيزيك القرن السابع عشر. كانت ثمة حاجة الى

كتاب يضع ضمن سيستيم تطبيقَ praxis او ممارسة حيـــاة ذلك الوقت ويصنع مرتكزها النظري. ان كتاب لوك عن اصل الفهم البشري Origine de l'entendement humain قد أتى مما وراء المانش في حينه. وقد استقبل بحماس كضيف ينتظر وصوله بلهفة... فالمادانية هي الابن الحقيقي لبريطانيا العظمى . ومـــنذ ذاك كان السكولاستيكي الإنكليزي ، دانس سكوت Duns Scot ، يتساءل « عما إذا كانت المادة لا تستطيع تفكيراً ». ولتحقيق هذه الأعجوبة فقد لجأ الى قدرة الله الكلية ، أي انه أرغم النظرية نفسها على ان تبشّر بالمادانية . وقد كان ، فوق ذلك ، اسمانيـــاً nominaliste . فالاسمانية توجد كعنصر اساسي لدى المادانيين الانكليز وهي ، بصورة أعمّ ، اول تعبير عن المادانية(٢٤) » . وبعد دانس سكوت ، ان باكون هو الذي قد هيّأ للوك : « بين الخصائص الملازمـــة للمادة ، الحركة هي الأولى والاجود، ليس فقط كحركة ميكانيكية ، رياضية (رياضيات) ، بل واكثر كغريزة ، روح حيوي ، قوة توتّر (spannkraft) ، كقلق للمادة (بحسب تعبير جاكوب بوهم) . ان الاشكال البدئية لهذه الحركة هي قوى ضرورية ، حية ، مفرِدة individualisantes ، ملازمة للمادة ، مولدة الفروق النوعية . فلدى باكون ، مؤسسها الاول ، المادانية كانت لا تزال تحمل بذور تطور متعدد الجهات. فالمادة تبسم للانسان بكليته في سطوع (Glanz) شعري، محسوس بل حتى ان المذهب المثَلي (من مَثَل aphorisme) مملوء بمغالطات لاهوتية(٢٥) » .

ومع هوبّس Hobbes توضع المادانية اخيراً في سيستيم. وقد أتمّ لوك ، خصم هوبّس ، هذا السيستيم ، بضمانه له نظرية في المعرفـــة المحسوسة connaissance sensible : « لقد كان هوبّس قد وضع لوك في سيستيم ، ولكن مبدأه الاساسي ، اصل الافكار والمعرفات ابتداءً من عالم الحواس ،

لم يكن قد تعمق به . اما لوك ، فانه يقدم مرتكزاً لمبدأ باكون وهوبس في كتابه « محاولـــة في الفهم البشري ... » Essai sur l'entendement humain . لقد اوجد مرتكزاً لفلسفـــة الفهم السليم bon sens ، لـ gesunder Menschenverstand ، اي انه قال ، بحيلة ، انه لا يوجد فلاسفة منفصلون عن الحواس البشرية السليمة وعن الفهم المبنيّ عليها[٣٦]».

وها هي « محاولة » لوك تجتاز المانش، فنوجد امام الفرع الثاني للمادانية الفرنسية المتفرعة من المادانية الميكانية mécaniste ذات الاصل الديكارتي. ويورد هنا ماركس نصوصاً من كونديلاك وهيلفيسيوس : « مع هيلفيسيوس المشتق هو ايضاً من لوك تتلقى المادانية ميزتها الفرنسية نوعياً . بـــل ان هيلفيسيوس يتفهمها مباشرة في صلة مع الحياة الاجتماعية (« في الانسان » لهيلفيسيوس).ان الصفات المحسوسة وحب المرء نفسه ، التمتع (Genuss) jouissance والمصلحة الشخصية المتفهمـَين جيداً ، ذلك هو المرتكز لكل اخلاق.التساوي الطبيعي بين الذكاءات البشرية ، الوحدة بين تقدم العقل وتقدم الصناعة ، طيبة الانسان الطبيعية ، القدرة ــ الكلية للتربية ، ذلك يكوّن البرهات الرئيسية لسيستيمه[٣٧] » . وهذا التيار هو الذي ينصب في الاشتراكية والشيوعية .

فمع باكون قد ذهبنا بالفعل من الاختبار المحسوس في كل غناه . ثم اوضح لوك بعد ذلك ولادة الافكار بدءاً من الاحساسات ، وروّج المعقول المشترك sens commun بين الناس . وهذا المعقول البشري المشترك قد أدرك مباشرة كعنصر يجمع البشرية ، تبنى عليه المساواة الطبيعية بين البشر ، ويبنى عليه اذن المجتمع واخلاق la Morale المجتمع .وعقب الثورة الفرنسية ، التي اعلنت كل ذلك بروح المنافسة ، لم تتأخر المادانيـــة الأنكلو ــ فرنسية عن ان تتعبـّر علناً بشكل اشتراكية وشيوعية . لقد اصبحت مذهباً

للمجتمع . يقول ماركس : « لا يحتاج الأمر لعقل حاد الإدراك حتى نرى، بدءاً من مذاهب المادانية حول الطيبة الطبيعية والامكانية الفكرية المتساوية لدى البشر ، القدرة — الكلية la toute-puissance ، الاختبار ، العادة ، تأثير الظروف او الشروط الخارجية على البشر ، الأهمية الرئيسية للصناعة ، حقوق التمتع ، الخ . ، الرباط الضروري الموجود بين المادانية والشيوعية او الاشتراكية . واذا كان الانسان يكوّن كل معرفة ، كل احساس ، الخ . ، ذهاباً من عالم الحواس ومن الاختبار في عالم الحواس ، فمن المهم اذن تنظيم العالم الفطري بطريقة يكون معها « الانسانيّ حقــاً » le véritablement Humain مختبراً من قبل الانسان ، ويعتاد الانسان اختبار ذاته كانسان . واذا كانت المصلحة المفهومة جيداً هي مبدأ كل اخلاق ، فمن المهم ان تكون مصلحة الانسان الخاصة مماثلة للمصلحة العامة. اذا لم يكن الانسان حراً ، بالمعنى المادانى ، اي حراً ليس بالقوة السلبية لان يتجنب هذا او ذاك ، بل بالقوة الايجابية لان يقيّم (يعطي قيمة) فرديته الخاصة ، فلا يجب معاقبة الجرم لدى الفرد ، بل إبادة الاسباب الضد — اجتماعية للجرم ، واعطاء كل واحد الفسحة الاجتماعية الضرورية للتجلي الاساسي لحياته. واذا كان الانسان مكوناً من الظروف فينبغي اذن بناء ظروف انسانية . اذا كان الانسان اجتماعياً بطبيعتــه ، فهو يطوّر طبيعته الحقيقية في المجتمع ،ويجب ألاّ نناسب بين قوة طبيعته وقوة المجتمع. واننا لنجد بالحرف الواحد تقريباً مثل هذه التأكيدات وما يماثلها حتى لدى اقدم المادانيين الفرنسيين ... ومما يميز بنوع خاص النزعــة الاشتراكية للمادانية هو تبرير العيب او الرذيلة لدى ماندوفيل Mandeville ، احد اتباع لوك الانكليز . فهو يبرهن ان الرذائل لا غنى عنها وانهــا نافعة في المجتمع الحالي . وذلك لم يكن مديحاً للمجتمع الحالي[٣٨] » .

فهذه الدراسة لمصادر الاشتراكية من قبل ماركس نفسه تتيح لنا تحديد ما هي مادانيته . انها تأكيد اولوية الاختبار مفهوماً بالمعنى الواسع جداً الذي كان يعطيه له باكون . فالاختبار هو اولاً محسوس دائماً، والفهم الانساني (Verstand) entendement يجد مصدره المطابــق في الوعي المحسوس الاول.ووحدة هذا الاختبار الذي يجب عدم الخروج منه ابداً، لان ذلك مستحيل ، هي مصدر ، اي ينبوع ، وحدة الجنس البشري . انها تتعبر في وحدة المعقول المشترك الذي ينحدر منه المجتمع .وهذا لا يمكن افساده الا بتشويه العلاقة المحسوسة البدئية بالطبيعة . ولترميمه في وحدته الصافية يجب حذف الشروط غير الملائمة التي تعترض هــذه الوحدة . فالمادانية المفهومة على هذا النحو هي ، مباشرةً ، الاشتراكية . وسنعود فنرى هذه النظرية الاساسية في وصف الشيوعية حيث ، عوضاً من المادانية ، ستبحث الطبيعانية naturalisme . على ان العبارتين متعادلتان تقريباً لدى ماركس . فالمادة ، الطبيعة ، الواقــع المحسوس ، هي في نظره ، لكن بتسميات مختلفة ، المحتوى الوحيد للاختبار بالمعنى الباكوني .

ولكن ماركس يتلقى ، اقل بكثير ، من تقليد tradition المادانية الميكانية ، الاكثر صرامة ، والاضيق . انه لا يفهم الطبيعة باستقلال عن انسان الطبيعة . ولذلك كانت مادانيته ديالكتيكية بصورة اساسية ، بينا تستغني جيداً المادانية الميكانيــة عن الديالكتيكية . وهو يرى ان وجود مادانية ديالكتيكية يرجع الى كون كلّية الاختبار مكوّنة من علاقة ديالكتيكية بين الانسان والطبيعة . والصلة بين هاتين الجهتين هي حركة الواقع الكاملة* .

(*) بينا سنرى إنجلز يدفع الى نتائجها القصوى مادانية كانت تلتقي في الواقع بالمادانية الميكانية الفرنسية ، سنجد لينين ، من جهته ، يشدد ، بتأثير نظريات فيزيائية

جديدة كانت تبدو أنها تهاجم بعنف حقيقة المادة ، على الواقعانية réalisme الغنوصية gnoséologique التي نصادفها في مادانية ماركس . فحوالي عام ١٩٠٠ ، بالفعل ، كانت تبدو المادانية الماركسانية – بحسب الاداء الذي أعطاه عنها إنجلز – مطروحة على البحث باكتشاف الذرة والنسبية relativité وقد كان ماتشن وآفيناريوس ، ومن بعدهما ماركسانيون عديدون ، يتوصلون حتى الى الشك في موضوعية المعرفة ، وينضمون الى المثالانية النقدية ، وفوق ذلك ، يضعون جدياً موضع بحث النظرية الميتافيزيكية الماركسانية عن أولوية المادة على الروح والوعي . بل أن بعضهم كان يستخلص من هنا دينية religiosité مثالانية غامضة سوف يهاجمها لينين في شخص بوغدانوف ولوناتشارسكي . وقد كرس دحضاً متعدداً لكل هذه النظريات . غير أن الدحض الأكمل قد كون مادة كتاب قوي ، وهو أهم مؤلف فلسفي للينين ، «المادانية والفطرية-النقدانية» Matérialisme et Empiriocriticisme. وكان الهجوم على المادانية يبرز من زاوية نقد المعرفة . ومن هذه الزاوية أيضاً ما يرد لينين على خصومه ، مهتماً بأقل من ذلك بأن يبرهن فيا بعد عن الأولوية الكيانية (الأنتولوجية) للمادة على الروح ، ومعتبراً بدون شك أن نظرية واقعانية المعرفة تستلزم هذه العاقبة الكيانية (الأنتولوجية) . والنتيجة الواضحة لمؤلفه هي في كل حال أنه قد شدد على واقعانية المعرفة ، وهو حل لمسألة لم يكن ماركس مطلقاً قد طرحها بالوضوح نفسه : وبناء عليه كانت المادانية تعني واقعانية المعرفة أكثر بكثير مما تعني أولوية المادة . فيكون لينين على هذه الصورة مصدر العديد من الاختلاطات التي تضغط على المناقشات الحاضرة مع الماركسانيين حول المادانية .

وإزاء الذين يستخلصون من نظريات الفيزياء ، الجديدة ، نسبانية المعرفة ، يريد لينين أن يبرهن الموضوعية والواقعانية الجذرية للمعرفة البشرية . ويشرح ذلك بواسطة قياس ، هو قياس « الانعكاس » « reflet » . فما نعرفه هو انعكاس ما هو في الواقع . والوعي هو رد الواقع . على أن هذه الواقعانية الجذرية لا تستطيع الاستغناء عن تفسير الميزة العرضية لمعظم الحقائق التي نستطيع الوصول إليها . ولينين ، متبعاً في ذلك إنجلز ، يؤكد وجوب التمييز بين حقيقة مطلقة (مرتكز الواقعانية المميزة لمعرفتنا) وحقائق جزئية (موضوعات جديدة باستمرار لعلمنا savoir) . والعلم ، الذي لا يكمل أبداً والذي في ذاته هو تطور لامنتهٍ ، يتكون بتوسط حقائق جزئية تستتبع بعضها بطريقة ديالكتيكية . فحقيقة جديدة هي نفي حقيقة جزئية سابقة ، ولكنها نفسها ليست سوى جزئية ، ستجد تأليفها الأعلى في حقيقة جديدة . وهذا الحل لمسألة العلاقة بين الحقيقة المطلقة والحقيقة الجزئية هو في خط تعميم الديالكتيكية الذي يمكن ملاحظته لدى إنجلز . على أن الديالكتيكية لم تعد تطبق على تطور الطبيعة نفسها كما انها لم تعد تطبق على تطور معرفتنا للطبيعة .

الإنسان والطبيعة

ان نقطة الانطلاق واساس الاختبار الكلي هما علاقة ديالكتيكية بين الانسان والطبيعة. لقد رأينا هذه العلاقة من قبل، في فعل المعرفة الابتدائي، في الوعي المحسوس المتطابق بروزه وفعل التكون لدى الانسان. في الواقع، ان الطبيعة تصنع الانسان من حيث انه هو يصنع الطبيعة ويجعلها لــه. والانسان كائن من كائنات الطبيعة من حيث ان الطبيعة تطور او سير لتأنسها نفسها. في هذه الصلة الاولية التي تسود كل الصيرورة الديالكتيكية يبرز الانسان بادئ ذي بدء كـ « كائن حاجة » « être de besoin »، كمركب حاجات متجهة صوب الطبيعة، وتبرز الطبيعة كالعنصر الذي يرضيها على ان هذه الصلة الاولى هي، بالقدر نفسه، تعارض: فالحاجة المباشرة ليست مرويّة بصورة مباشرة. ومن هنا كان بروز فاعلية للانسان على الطبيعة. وهذه الفاعلية المتوسطة médiatrice هي العمل travail.

إنه لمما يستحق الاهتمام ان نلاحظ من الآن، في كل النصوص التي

إن هذه الواقعانية للمعرفة يمكن تفسيرها أيضاً بعبارات صلة بين النظرية والتطبيق. فالحقيقة مكونة من التثبت التطبيقي من الفرضية. ونرى هنا تأثر لينين ببعض أفكار سائدة حتى لدى أنصار السلافية في روسيا. وفي الوقت نفسه، إنه بذلك ما ينجو من النسبانية المثالانية لدى الكانتيين الجدد أو الفطريين ـ النقديين Empiriocriticistes.

والنظريـــة حول الحقائق الجزئية والتكون التدريجي، غير المحدد، العلم savoir، تتيح، من جهة أخرى، التخلص من الاستنتاجات المثالانية ـ الدينية لدى بوغدانوف ولوناتشارسكي اللذين كانا يعتصمان في فكرة عن الله مكونة للعلم والعمل،، إزاء العجز التطبيقي لمعرفتنا. إن النسبانية التي يفترضها قبول حقائق جزئية، يجب عدم خلطها مع نسبانية مطلقة قد تقود للارتكاز على فكرة متعالية كما على حجة أخيرة ultima ratio. في رأي لينين، إن الحجة الأخيرة هي الواقعانية الجذرية والحقيقة المطلقة لمعرفتنا، وان تكن هذه المعرفة لا يمكن أن توجد كنهائية في الفعل in actu.

يعرض فيها ماركس مفاهيمه العامة حول المرتكز لكل الواقع ، وفي مقاطع « رأس المال » المخبأ تحتها sous-jacent تفاسير بالعمومية نفسها ، أنه دائماً ، حول تعلق اساسي للانسان بالطبيعة وللطبيعة بالإنسان ما يدور البحث ، وليس هو حول ديالكتيكية للطبيعة مستقلة عن وجود الانسان . لقد اعاد هنري لوفيفر Henri Lefebvre لحسن الحظ هذه الحقيقة في وجه التفسيرات الدارجة لدى شتى الاوساط الماركسانية : « الطبيعة نفسها ليست موجودة بالنسبة لنا إلاّ كمحتوى ، في الاختبار وفي الممارسة الانسانية ».

وتبقى أمراً آخر مسألة معرفة ما اذا كانت الماركسانية ، مأخوذةً في كليتها ، تنفتح في النهاية على ديالكتيكية للطبيعة كما قد حاول إنجلز أن يعدّ هو واحدة * . اساساً لا يمكن ان يكون الامر كذلك الا بارتكاب تناقض ، والماركسانية ، بتلقيها إرث إنجلز ، تجعل نفسها غير جديرة بان تحاول حتى تفسير ما كان يقصد ماركس إيضاحه بنظريته .

(*) ماذا تعني بالنسبة لذلك « ديالكتيكية الطبيعة » Dialectique de la nature لدى إنجلز ؟ هو يقول : « لقد كان المقصود بالنسبة لي ، عند ما كنت أعيد النظر في الرياضيات والعلوم الطبيعية ، أن أقتنع نفسي في التفصيل – إذ لم يكن لدي اي شك في المجمل – بأنه ، في الطبيعة ، تنفرض ، بين اختلاط التغييرات mutations التي لا تحصى ، قوانين الديالكتيكية نفسها للحركة ، التي ، في التاريخ كذلك ، تسود العرضية الظاهرة للحوادث ؛ القوانين نفسها ، التي ، إذ تؤلف كذلك المجرى السائر ، من الطرف الى الطرف ، عبر تاريخ التطور ، الذي حققه الفكر البشري ، تتوصل شيئاً فشيئاً الى وعي الانسان المفكر ؛ قوانين شرحها اولاً هيجل بطريقة مدركة ، لكن بشكل قد جعل صوفياً mystique والتي كانت أحد جهودنا محاولة تحريرها من هذا الشكل الصوفي لجعلها مفهومة بوضوح في كل بساطتها وقيمتها الشاملة . وقد كان أمراً مفروغاً منه أن الفلسفة الطبيعية العتيقة – وإن تكن قد حوت ما هو حسن في الواقع الى جانب بذور خصبة – لم تكن لتكفينا : فكما يبين هذا الكتاب بالتفصيل ، إن عيبها كان خاصة ، بشكلها الهيجلي ، في كونها لا تعترف للطبيعة بتطور في الزمن ، ولا بالتوارث او التعاقب

وهكذا فان المحتوى الاول للاختبار او الفعل الاول المكون للواقع ، هو تعلق الانسان بالطبيعة . ان هذه العلاقة للانسان بالطبيعة موجودة تحت

(Nacheinander) ، بل فقــط بتجاور (Nebeneinander) (Anti-Dühring, Préface à la 2e édition, trad. Bracke, éd. Costes, t. I, pp. XXV-XXV1) لقد استرعى انتباه إنجلز بصورة خاصة ثلاثة اكتشافات كانت تبدو أنها تبرر فكرته : اكتشاف الخلية cellule (سنة ١٨٣٩) ، اكتشاف تحول أو بقاء الطاقة énergie (مبدأ كلوزيوس ـ كارنو من سنة ١٨٢٩ حتى ١٨٤٨) واكتشاف التطور بحسب نظرية دروين (المشروح نهائياً سنة ١٨٥٩) . « الحياة الكياوية ، الديناميكية للمادة العضوية ، تطور أشكال الحياة الحيوانية ، التغيرات المشتركة لأشكال الطاقة الطبيعية ، وزوال « القوى » « forces » المحلية النوعية ، ذلك ما يثير انتباه إنجلز في اكتشافات كلوزيوس ودروين ، وهذا ما كان سيثير انتباه مبدعي الديالكتيكية العقلانية ، ومحللي الحركة التطورية للمجتمعات » (Dialectique de la Nature, Rivière, Paris, préface de P. Naville, p. 10) .

كان انتباه إنجلز مثاراً في كل مكان بظاهرات الحركة مولدةً ذاتها بذاتها ، بنتوءات كية تستدعي تغيرات في النوعية (في الكيمياء وفي تطور الحيوانات) ، بانكارات متتالية تجري في الحياة العضوية ، وكل هذا في محايثة جذرية للطبيعة . وهناك فرضية ديالكتيكية داخلية كانت تتيح له ، كما كان يزعم ، حذف فكرة وجود خالق ، التي كانت تبدو مسلمة بها كل فرضيــة تعتبر الطبيعة كـ « معطى اختباطي » « confusion chaotique » قد لا يكون له ملتيا في ذاته قانون حركته وصيرورته . وإننا لنقرأ هكذا في المنتخبات الباقية لنا بعنوان « ديالكتيكية الطبيعة » عناوين فصول كهذه « الأشكال الأساسية للحركة » ، « قياسا الحركة » ، « الكهرباء والمغناطيس » ، « علم الطبيعة وعالم الأرواح esprits » ، « المد والجزر » ، الخ ... وهناك منتخبات أخرى تدور حول « الحرارة » ، « العمل» ، الخ.

وعلى كل حال ، نستطيع التساؤل عما إذا كانت محاولة إنجلز لا تكوّن جديداً حقيقياً بالنسبة لما كتبه ماركس . ألم يكن ماركس قد أخذ على فورباخ تصوره طبيعة طبيعية مستقلة عن الانسان ؟ بالنسبة للانسان التاريخي ، ونحن ذلك الانسان ، حتى إذا كنا

كل واقع ، ساندةً هذا الواقع ، وهي بالوقت نفسه انفصال الانسان عن الطبيعة وقصدية كيان الانسان متجهةً صوب الطبيعة .

الانسان موجود في الطبيعة وخارج الطبيعة. انه مصنوع فيها ، خارجها ، واذن هو ينفصل عنها ويعارضها. وفي الوقت نفسه يبقى كائناً من كائنات الطبيعة ، جسمه جزء منها ، يسهم في التبادلات الجزيئية moléculaires لمجمل الطبيعة . على ان هذين المظهرين لعلاقة الانسان — الطبيعة يتجليان اولاً دون اي توسط : فالطبيعة غريبة عن الانسان الطبيعي وهو يعارضها ، في الوقت نفسه الذي يتجه ضرورياً نحوها. وفي مجرى تطور ثقافة الانسان وأنسنة humanisation الطبيعة ، تظهر توسطات تعدل المظهر المباشر للصلة الاولى : فيكون الانسان متعلقاً إذ ذاك بطبيعة قد اعاد صنعها واصبحت هي طبيعته (اي ملكاً له sienne) . ولكن لا شيء قد تغير اساسياً : فالطبيعة تبقى الجسم غير العضوي للانسان ، وهو بها دوماً ما يكسب الشمول . دائماً يظل الانسان متجهاً نحو الطبيعة ، لكن متجهاً اليها بنمط ان يكون متجهاً نحو نفسه ككائن شامل . إنما دوام العلاقة ، الانسان — الطبيعة ، مع تحديدها المزدوج ، ما تعنيه أولويتها في الواقع . وهكذا فهي اساسية .

إنها تتعبر اولاً في ديالكتيكية الحاجة ، التي تصرف النظر عن التوسط ، والمتطلبة لاجل تطور العلاقة البدئية . ان ديالكتيكية الحاجة هي العلاقة

مراقبين علميين للطبيعة ، ليس من طبيعة إلاّ متحولة ، ليس من طبيعة إلاّ في طريق صنع « الانسان لها » من جديد . إن العلم الحقيقي ، الطبيعي والبشري في آن معاً ، هو في نظر ماركس علم الصناعة . أفلم يخرج إنجلز عن أمانته بصدد بعض نظريات ماركس الأساسية ، بالرغم من موافقات ماركس نفسه ؟ وعلى كل إنه يهيئ تشديداً وحيد الطرف على الطبيعانية والمادانية الماركسانيتين .

بين الحاجة وارضائها او موضوعها ، مع تعارض هاتـين العبارتين تعارض الانسان والطبيعة .

وكما ان المظهر الاول للاختبار ، من زاوية الوعي ، هو الوعي المحسوس ، فمن زاوية التطبيق الواقعي ، الحاجـة المحسوسة هي التجلي الاول ، الفعل المكون الاول . يقول ماركس : « ان المادية (او الحساسية) ... يجب ان تكون اساس كل علم science. ولا يكون العلم علماً في الواقع إلاّ إذا انطلق من المادية تحت شكلها المزدوج ، كوعي محسوس وكحاجة محسوسة ، اذن إلاّ إذا انطلق من الطبيعة[٣٩] » . ان وجود الحاجة هـذا في الانسان هو وجود قوة جوهرية فيه ، وجود ديناميكية غريزية تسند كيانه : « الانسان ، ككائن طبيعي ، وكائن طبيعي حي ، موهوب قوى طبيعيـة ، قوى بيولوجية ؛ وهذه القوى موجودة فيـه بشكل استعدادات ، مؤهلات ، ميول[٤٠] » . ان الديناميكية الاولى التي تتعبر في الحاجة هي القطب الذاتي في التعلق الاول للانسان بالطبيعة .

على ان هذه الديناميكية ، ديناميكية الحاجة ، ليست غريزة جنسية libido صرفاً ، غير مميّزة في محل تطبيقها ، وليست هي بقوة حيويـة تستطيع ان تُشغَّل في اي حقل كان من الفاعلية . وفي الواقع ، ان الحاجة متجهة صوب الطبيعة اتجاهاً نحو موضوعها ، متجهة صوب موضوعات objets من الطبيعة قابلة لإثارة إرضائها . « من حيث ان الانسان كائن موضوعي طبيعي ، جسدي physique ، حساس ، فهو كائن منفعل (leidend) ، تابع ومحدود ، كما هو الحيوان والنبات ، اي ان موضوعات objets فكره موجودة خارجاً كموضوعات مستقلة عنه ، وان هذه الموضوعات هي موضوعات لحاجته ، تجلياً وتثبيتاً لقواه الجوهرية ، وموضوعات لا غنى عنها ، اساسية . والقول بأن الانسان كائن موضوعي ، جسدي ، محبيّ

قوى طبيعية ، حيّ ، واقعي وحساس ، فذلك يعني القول ان له موضوعات واقعية ، محسوسة ، كموضاعات لكيانه ، للحياة التي يظهرها ، وانه لا يتمكن من اظهار حياته الا في موضوعات محسوسة ، واقعية[٤١]». فديناميكية الحاجة هي اذن بالقدر نفسه انفعالية إزاء موضوع يمكنه إرضاءها وهو ، نوعاً ما ، يتحقق من امر الوجود الذي كان يتجلى في الديناميكية القصدية . intentionnel

فالانسان ليس إذن مجرد انفصال عن الطبيعة ووضع لذاته كديناميكية ذات ميزة غير منتهية ، روحية محضاً . انـه ، حقيقةً ، ديناميكية ، وحقيقةً ، حاجة ، غير انه ديناميكية محدودة ، وحاجة موجّهة ، حاجة تجد إرضاءها في موضوعات نوعية وليس في ذاتهـا او في المحتوى المثالي لمتطلّعها الخاص ، لميلها الخاص . « الجوع هو حاجة طبيعية : فهو بحاجة اذن لطبيعة خارجه ، لموضوع خارجه ليرضي نفسه ويجد الراحة . الجوع حاجة مادية لجسدي ، وهي حاجته الى موضوع يقع خارجه ، لا غنى عنه لتجميع واظهار كيانه[٤٢]». ففي الفعل التكويني الاول لعلاقة الاختبار الاساسية ، للعلاقة « الانسان — الطبيعة » ، يوجد اذن انعتاق ديناميكية او حاجة في الانسان ، لكن ليس هو انعتاق حاجة قـد تجد في نفسها إرضاء ذاتها او انعتاق تطلع قد يكون تطلعاً روحياً محضاً مَرضيـاً في وحدة الذات soi (بالتأمل او بالانخطاف) : حاجتنا هي قصدية ، ان لهـا موضوعاً objet . وتوفر الموضوع او وجوده هذا ، بغية ارضائه ، ضروري لهذه العلاقة بقدر ما هو ضروري توفر او وجود الحاجة نفسها . فالحاجة وموضوعها الطبيعي ليسا سوى قطبين لصلة واحدة .

ان هذه العلاقة بين الحاجة والطبيعة ، بين الحاجة وارضائها ، اساسية لدرجة اننا سنجدها ايضاً في اساس تكوّن العلاقـة الاولى البشرية ،

الاجتماعية : « هكذا — يقول ماركس — يبرز من اول وهلة علاقة مادية للبشر فيما بينهم ، علاقة مشروطة بالحاجات وبنمط الانتاج ، وقديمة قدم البشر انفسهم—علاقة تولد اشكالاً جديدة دون انتهاء، وبالتالي، «تاريخياً» ، دون ان يكون ثمة حاجة لاي سرّ ، سياسي او ديني ، ليضم البشر ايضاً بعضهم الى بعض بطريقة اخرى(٤٣)». صحيح ان الحاجات لم تعد هنا وحدها، ويظهر الى جانبها « الانتاج » والعمل . ان الانتاج البشري هو الوسيلة لارضاء الحاجات بصورة غير مباشرة، اي بتوسط ، وهذا التوسط لم يظهر بعد في النقطة التي قد وصلنا اليها . على انه ، رغم كل شيء ، من المهم الاشارة الى ان الشكل المباشر لعلاقة الانسان بالطبيعة ، وهو الحاجة، الى جانب شكلها غير المباشر ، وهو العمل ، يدخل ايضاً في تكون علاقات البشر فيما بينهم . ان الحاجة هي في اساس المجتمع والتاريخ . وتبرز هكذا الرابطة بين الاعتبار الحالي والمادانية التاريخية. فماركس يزعم انه ليس هنالك انقطاع في التواصل ، منذ العلاقة الاولى حتى التاريخ بأسره. على ان مثل هذه العلاقة الديالكتيكية ليست بالطبع ، في ذاتها ، اشتطاطاً. فالتجاوب polarisation الطبيعي ما بين الحاجة وموضوع objet الحاجة يؤلف فقط إمكانية اشتطاط يقع على الحاجة . ولكن اذا كان الاشتطاط ، لسبب ما لم يتراءَ لنا بعد ، وهذا السبب سيعترض ، كما يرى ماركس ، بصدد توسط العمل ، اذا كان الاشتطاط سيجتاز الوجود البشري ، فينبغي التنبؤ عن انه سيعود فينصب على إرضاء الحاجات وعلى وضع الحاجة نفسه في الانسان . فماركس يهتم هكذا بحال الحاجة المشتطة تحت تأثير الرأسمالية .

في هذا الوضع ، نجد الحاجة ، القوة الجوهرية والفعل الاساسي لدى الانسان ، مخيَّبة ، مخدوعة . فالعنف يطبق عليها بطريقتين : الإذلال والتجريد . فالبسيكولوجيا ، تحت شكلها غير الواقعي الذي تتزيا به مدة

سيطرة الرأسمالية واستغلال الانسان ، تعتبر الحاجة كخسيسة ، تعتبرها عامية vulgaire ، « مشتركة » (gemein)(٤٤) . وحاجات الانسان الأولية معتبرة كشيء منحط ، حيواني : « الملكية الخاصة لا تعرف ان تصنع من الحاجة الأولية حاجة انسانية(٤٥)... » على ان الحاجة ليست فقط معتبرة كخسيسة ، بل انها ممارسة ومستعملة على انها كذلك : « كل حاجة واقعية او مفترضة هي ضعف سيوقع الضحية في فخه — اي فخ الملكية الخاصة(٤٦) » . وهذا يفسح المجال لاستغلال عام للطبيعة البشرية في مجملها : انهم يستخدمون حاجات الانسان لاستعباده . لا يتردد الرأسمالي في استرخاص حاجاته . ولكن البروليتاري نفسه لا يسترخصها أقل من ذلك . فحاجاته هي ، بدون شك ، كل ما يكون قد تبقى له لدى بلوغ الرابطة المباشرة التي كانت تضمه الى عمله والى انتاجه ؛ ولكن إرضاء الحاجات ، منفصلاً هكذا عن افعال الانسان الاساسية ، يصبح غير انساني ، اي حيوانياً . ولقد رأينا هذا من قبل : « اننا نصل الى هذه النتيجة ، وهي ان الانسان (العامل) لا يعود يشعر بنفسه انه يفعل بحرية إلاّ في وظائفه الحيوانية ، الأكل ، الشرب ، التناسل ، وبالمكادة ، في سكنه ، في زينته ، الخ . ، بينا لا يعود يشعر بنفسه إلاّ كحيوان، في وظائفه البشرية . فالحيواني يصبح البشريَّ ، والبشريُّ يصبح الحيواني . بدون شك ان الأكل ، والشرب ، والتناسل ، هي ايضاً ، وظائف بشرية بشكل صحيح . ولكن في التجريد الذي يفصلها عن كل باقي النشاط الانساني ويجعل منها اهدافاً أخيرة لوحدها ، تكون حيوانية(٤٧) » .

ومع استرخاص او تبخيس الحاجات يبرز تجريدها . فقد كانت في الاصل مكونة لصلة « الطبيعة — الانسان » ، واذن لصلة الواقع الاساسية . اما في الاشتطاط ، فيذهل عن هذه العلاقة : فالحاجة هي شيء غريب ،

عرضي ؛ وعلى الاخص ان العلاقة التي بينها وبين موضوع objet طبيعي لا تعود مرئية . فهي تمارس وجوداً مجرداً . وبصورة خاصة لدى الرأسمالي، ان الحاجة تدق ، اي تتلطف . فتقدم التكنيك والاثراء بواسطة تكديس رأس المال يجلبان إكثاراً للحاجات دون أية علاقة مع الكائن البشري الملموس . ويُجر الرأسمالي بهذا التقدم اللامنتهي ؛ حتى انه في النهاية لا يعود يعرف غير الحاجة الى المال ، وذلك شكل فطري لتجريد كل باقي الحاجات . وهذه الحاجة ، التي لم تعد موجهة بصورة مباشرة نحو موضوع objet ، هي بشكل اساسي غير ممكنة الإرواء . اساساً ان التجريد نفسه يعود بشكل آخر لدى البروليتاري . ويقول ماركس ، ملخصاً كل هذه النقاط : « هذا الاشتطاط يتجلى في تلطف raffinement الحاجات ووسائل ارضائها من جهة ، ويولد من جهة اخرى حالة احتياج حيوانية ، هي التبسيط الفظ ، المجرَّد ، لكل الحاجات ... حتى الحاجة الى الهواء الطلق تبطل ان تكون حاجة لدى العامل : فيعود الانسان الى الكهوف(٤٨) ». ومن جهة العامل ، ان تجريد الحاجة ، ذلك لم يعد بالتلطف raffinement ، بل هو إضعاف pâlissement الحاجات الاكثر طبيعية ، ووضع مكانها حاجة مشدَّدة في حدتها ، لكن مجردة ، طالما هي لا تجد ما يرضيها. وهذه الحاجة تتخذ البؤس اسماً . ومن كلتا الجهتين ، لقد فرغت الحاجة من محتواها الملموس ، من تعلقها المباشر بالموضوع ، لتصبح كائناً مجرداً ، فارغاً . لقد اصبحت الحاجة شبحاً : شبح الدراهم المفتش عنها بنهم ، شبح البؤس — الحاجة الذي لا يعرف اية وسيلة لتخطي نفسه ، والذي لا يستطيع إلاّ ان يصبح مرهقاً اكثر فأكثر . على ان كل هذا لا يخص طبيعة الحاجة من حيث هو كذلك ، انه تقليدها ، اي تزويرها . وواقع الحاجة الاساسي ، اذا كان يحتمل هذه الامكانية للتقليد ، فهو لا يجرّ اليها ضرورياً .

ان اول علاقة ديالكتيكية للواقع يمكنها ايضاً ان تتعبر بطريقة اخرى، لان الحاجة هي تعلق بموضوع objet . وعلاقة « الموضوع – الانسان » هي شكل مباشر لعلاقة الانسان بالطبيعة بقدر ما هي علاقة « حاجة – إرضاء » اي الحاجة وارضاؤها .

عندما يظهر الانسان للطبيعة ، يجدها في البدء كموضوع . وليس في الموضوع ، بهذا الصعيد المباشر ، اية ذرة من الذاتية subjectivité. ولكن مثل هـــذا التعلق بالموضوع هو تكويني . فليس من انسان ، ليس من اختبار خارج هذا الانفصال الاساسي بين الموضوع والذات الانسانية . وعكسياً ، كما ان الحاجة هي قصدية intentionnalité موجهة صوب الطبيعة ، فالموضوع هو قصدية متجهة نحو الانسان ، إنه للانسان ، اي ان موضعة الانسان هي في طبيعة الانسان نفسهـــا . يقول ماركس : « الانسان هو ، مباشرة ، كائن من الطبيعة ... إن كون الانسان كائناً جسدياً ، متمتعاً بقوى طبيعية ، حياً ، واقعاً ، حساساً ، موضوعياً ، فذلك يعني ان له موضوعات محسوسة ، واقعة ، كموضوعات كيانه ، موضوعات تجليه الحيوي ، او انه لا يستطيع توضيع حياته الا في موضوعات واقعة ، محسوسة(٤٦) ». وهكذا ، ان نقول ان الانسان كائن من الطبيعة او ان لـــه موضوعات قبالته ، فذلك يعني الشيء نفسه. « ان يكون الانسان موضوعياً ، طبيعياً ، حساساً ، وان يكون له موضوع ، طبيعة وحس في خارجه ، او حتى ، ان يكون موضوعاً ، طبيعة ، حساً ، بالنسبة لشخص آخر ، فتلك عبارات لمعنى واحد(٥٠) ». فليس فقط ان الانسان كائن من كائنات الطبيعة ، وليس فقط ان له مواضيع ، بل هو ايضاً موضوع بالنسبة للانسان الآخر

غيره . وبفضل هذه العبارة الثالثة المنمية الموضعة ، فان صلة « الذات ــ الموضوع » تنتقل الى صلة « الذات ــ الذات » ، « الانسان ــ الانسان » ، كما ان الحاجات كانت قد ظهرت كعنصر يتكون فيه المجتمع . ولو لم يكن الانسان موضوعاً ، وما كان لديه موضوعات هو يتعلق بها بصورة مـــا ، وبكلمة واحدة ، لو انه كان منفصلاً تماماً كروح ، لو كان ذرة monade روحية ، لما كان هنالك مجتمع ، ولما كان ايضاً طبيعة ، بل حتى ما كان وجد انسان ، لانه ، في الاختبار ، لا يوجد انسان خارج الطبيعة .

ان هذه الصلة بالموضوع او بموضوعات ، هي اساسية لتركيب الواقع : « الكائن الذي ليست طبيعته خارج ذاته ، ليس كائناً من الطبيعة ، ولا يشترك في ماهية الطبيعة[٥١] » . لا يمكن للمرء ان يكون كائناً طبيعياً بدون ان تكون الطبيعة ، بطريقة ما ، في خارجه ، دون ان يكون له في خارجـــه موضوعات ، ودون ان يكون ، بذلك ، مقحوماً في سير موضعة ذاته . « الكائن الذي ليس له موضوع في خارجه ليس كائناً موضوعياً . والكائن الذي ليس هو نفسه موضوعاً بالنسبة لكائن آخر ، ليس لـــه من كائن موضوعاً ، اي انه لا يوجد ضمن علاقات موضوعية ، ان كيانه ليس شيئاً موضوعياً[٥٢] » . الذرة monade المغلقة ليست كائناً موضوعياً : انها لا تستطيع ، باعتبارها ذاتاً فقط ، ان تقع بالوقت نفسه في الطبيعة . وبما انها تفلت من علاقة « الذات ــ الموضوع » الديالكتيكية ، فهي خارج الواقع : « الكائن غـــير الموضوعي هو لا ــ كائن non-être مسخ (Unwesen) monstre[٥٣] » .

ان وجود الموضوعية كعلاقة مكوِّنة يشير هكذا الى عنصر انفعالية passivité في الكائن البشري الى جانب الديناميكية التي اعتبرناها خاصة في الحاجة . وهذه الموضوعية وهذه الانفعالية همـــا إحدى تعبيرات تعلق

الانسان بالطبيعة ، انهما كذلك مرتكز المجتمع الذي لا يظهر الا عندما أكون موضوعاً بالنسبة لكائن آخر .

العمل : علاقة وسيطة للانسان بالطبيعة

اذا لم تكن الصلة بالموضوع ، اذا لم يكن تعلق الحاجة بالطبيعة ، مجرد تعارض مباشر ، بل صلة حقيقياً – متطابقة مع هذا التعارض التكويني – فذلك ان هنالك توسطاً ، اساسياً بقدر ما هو عليه التعارض المباشر ، إنه العمل .

العمل هو اذاً اساسي ، بل انه ، بمعنى ما ، كل محتوى الواقع . ان الطبيعة الطبيعية المتجهة نحوها الحاجة ، او الموضوع الموضوعي المحض ، لا توجد مطلقاً بالنسبة للانسان التاريخي في حالة الانفصال المطلق التي وصفناها كنقطة انطلاق . « الطبيعة ، مأخوذةً تجريدياً ، لأجل ذاتها ، محددةً في الانفصال عن الانسان ، هي ، بالنسبة للانسان ، عدم(٥٤)» . وكما هو الكائن في « المنطق » الهيجلي ، فهنا تصبح الطبيعة او الموضوع عدماً بصورة مباشرة ، انهما فارغان من كل تحديد ، من كل محتوى. وهما يعارضان الانسان كعدم ، اي انهما يعارضانه مطلقاً . ومن هذا التناقض الجذري ما تنبجس اول بادرة بشرية ، اول عمل ، ولو كان مجرد التقاط الثمرة الكافية لإرضاء حاجة الاكل . وانطلاقاً من هنـا ، تصبح البادرة المكررة ذاكرة . ثم ان الذاكرة تتجسد في ادوات ، والادوات تتميز عن بعضها ، وتبلغ فيما بعد موضوعات كانت في البدء أبعد عن الحاجة البشرية ، فتحولها ، وتهيئها للانسان : وهكذا يصبح الموضوع اكثر فأكثر مشرَّباً ذاتية ، مؤهلاً اكثر من ذي قبل للانسان. وفي الوقت نفسه تتميز الحاجة بحسب الإمكانيات الجديدة للموضوع وللأداة . ثم إن الحركتين تسيران

مقويتين بعضهما بعضاً حتى تجليا كل تطور الثقافة بشكلها الذاتي وبشكلها الموضوعي .

فالتوسط كائن هنا في فاعلية تجعل الطبيعة او الموضوع قريبين اكثر فأكثر من الانسان ، إنسانيين أكثر فأكثر . والعمل الاول أقل اختلافاً ايضاً عن فعل الاستهلاك الذي ليس هو سوى تعبير آخر عن الفعل الاول ، والمجرد بالاضافة الى ذلك ، عن العلاقة بين الانسان والطبيعة . الطبيعة ، اي الثمرة ، تعارض رأساً ومباشرة حاجة الانسان ، وهذه الحاجة متجهة مباشرة نحوها : الانسان يستهلك ، اي انه يُبيد ، يُتلف . وفي الواقع ، هو لا يستهلك قبل ان يكون قد قبض على ، او قطف ، وحمل الى فمه . فيبرز إذن أول توسط ، أول عمل ، في الصلة الاستهلاكية : الانسان يستجلب ، يحضّر أو يهيّئ الموضوع الطبيعي ، يعطيه بعض الأهليــة للاستهلاك البشري التي كانت فيه ، لكن لم تكن بعد بطريقة فعلية . فالانسان يفعل هكذا في الطبيعة الخارجية ببذله قوة طبيعية هي فيه ، بإتيانه بعض الافعال : « العمل لأول وهلة فعل يجري بين الانسان والطبيعة . والانسان نفسه يمثل فيه إزاء الطبيعة دور قوة طبيعية . القوى الموجودة في بدنه ، الذراع والساق ، الرأس واليد ، يضعها هو في الحركة ، بغية امتصاص مواد باعطائها شكلاً مفيداً لعيشه . وبالوقت نفسه الذي يفعل فيــه بواسطة هذه الحركة ، في الطبيعة الخارجية ويكيّفها ، فهو يكيف طبيعته الخاصة وينمي فيها المواهب التي كانت في حالة الرقاد(**) » . فالانسان بحدّ ذاته هو الأداة الاولى .

ان بادرة الانسان ليست حتى الآن سوى تمديد بادرات الاستهلاك ، مضغ وهضم . فنحن على صعيد الفاعليات المحسوبة مدركة ، التي يستطيع القرد ان يأتي بها ليبلغ إلى قوته والتي يعرف كل حيوان ان يقوم بها ليصطاد

فريسته. ولكن الانسان سرعان ما يتخطى هذه المرحلة ليقوم بعمل انساني محض يبلغ الموضوع بطريقة مدركة . فهو يصنعه وفقاً لمخطط يرسمه هو ، ويطبع فيه شيئاً من فكرته : وهنا هو توسط العمل ، الحقيقي . ففي المرحلة الاولى ، كل شيء يكون غريزياً ، والانسان يكاد يكون قد ولد ، وفي الواقع لا يكون كذلك حقيقة. ففي الغريزة ، بالفعل ، هنالك صلة مباشرة ، وبنوع ما ، كائنة مسبقاً بين موضوع نوعي objet spécifique والجسد الذي سيستهلك . امـــا في العمل البشري بحصر المعنى ، فعلى العكس ، هنالك صلة غير مباشرة ، لان الانسان يكون واعياً ، يرى مسبقاً النتيجة ، بل هو حتى امام الاختيار الممكن بين فاعليات ، اي نشاطات متنوعة ، بين بادرات مختلفة . وهذا الاختيار هو اكثر بكثير من مجرد اتحـــاد combinaison البادرات ، الذي يمكن ايضاً ان يكون من فئة الغريزة . إجمالاً ان الحيوان ، عندما يشتغل — اذا صحّ التعبير — فهو لا ينتج الا ذاته ، اي شيئاً مقترناً مباشرة بذاته ، بينما ينتج الانسان ، على العكس ، شيئاً اقل اقتراناً بكثير ، بذاته ، شيئاً مموضَعاً بالنسبة لنفسه ، وان كان هذا الشيء معداً له نفسه: فعوضاً من ان ينسب rapporte الشيء ببساطة لنفسه هو ، فهو لا ينسبه الا بعد ان يكون قد نسب نفسه بذاته للشيء ، بعد ان يكون قد وضع نفسه قليلاً في الشيء . وبالاجمـــال ، ان الحيوان يصنع مؤونة عيشه فقط لا غير ؛ والانسان ايضاً يصنعها ، ولكن بشكل إعادة صنع للطبيعة . الانسان يصنع شيئاً هو ، باعتبـــاره توضيعاً حقيقياً لنفسه قبل نسبته اليه ، نوع من الطبيعة الجديدة extériorisation المصنوعة مجدداً : « الحيوان لا يصنع سوى ذاته ، بينما يعيد الانسان صنع الطبيعة بكاملها . ان ما ينتجه الانسان يشكل جزءاً متمِّماً لجسده ، بينما ينتصب الانسان بحرية في وجه مصنوعه . الحيوان يعمل فقط وفقاً لسلّم

ولحاجات النوع الذي ينتسب اليه، بينما الانسان يعرف ان ينتج وفقاً لسلّم اي نوع كان ، مطبقاً كذلك على الموضوع القياس المحايث له[٥٦] » .

وعندما نبرح ميدان البادرة الفاعلة الاولى ، الغريزية ، التي ليس لها وجود بالاساس كعمل بشري بالمعنى الصحيح والتي ليست سوى نوع من التجريد في حـــال cas الانسان ، فاننا نصل الى عمل متميز عن النشاط الحيواني الذي، من جهته، لم يكن سوى تمديد لنشاط او فاعلية الاستهلاك: « يقوم العنكبوت بعمليات تشبه التي يقوم بها الحائك ، والنحلة تدهش بتركيب نخاريبها الشمعية حذاقة اكثر من مهندس معماري واحد . ولكن ما يميز ، اول الامر ، اعجز المهندسين عن امهر نحلة ، أنه قد بنى النخروب في رأسه قبل ان يبنيه في الخلية . فالنتيجة التي يؤول اليها العمل ، توجد مسبقاً في مخيلة العامل بصورة تمثلية . وذلك ليس انـــه يجري فقط تغيير شكل في المواد الطبيعية ؛ فهو يحقق فيها بالوقت نفسه هدفه الخاص الذي يعيه ، الذي يحدد ، بمثابة قانون ، نمط عمله ، والذي عليه ان يتبع لـــه إرادته . وهذا الإلحاق ليس موقتاً . فالعمل يتطلب طوال مدته، عدا جهد الاعضاء الفاعلة ، انتباهاً مدعوماً هو ذاته لا يمكن ان ينتج الا عن توتر ثابت للارادة[٥٧] ». اذن يوجد هنا ، ما وراء الغريزة ، وعي وذاكرة : وفوق ذلك : إن الانسان يدخل شيئاً من ذاته في الموضوع ، عوضاً من ان يكتفي بنسبة الموضوع اليه ، كما يفعل النشاط أو الفاعلية الغريزية. وبنقله ذاته الى داخل الموضوع يحترم الانسان، بزيادة ايضاً، الموضوع كموضوع ، انه لا يتراجع امام الموضوعية، بخلاف النشاط الغريزي الموجه بكامله نحو الذات (المستهلكة بكاملها) : ولذلك كان ماركس يقول لنا منذ قليل ان الانسان ، وهو يعمل ، يفعل في الموضوع « بحسب قـــانون الموضوع المحايث » .

يبدو العمل هكذا كنشاط مركب ، غني . ويردّه ماركس الى ثلاثة عناصر : نشاط الانسان الشخصي ، او العمل بحصر المعنى (مظهر ذاتي) ؛ الموضوع objet الذي يفعل العمل فيه (مظهر موضوعي) ؛ الوسيلة التي بها يفعل (مظهر أداتي instrumental ، متوسط) .

اما موضوع العمل فهو الطبيعة بأسرها كما تبرز للانسان . واول عمل ، وهو الأهمّ ، هو في سلخ او فصل شيء عن الطبيعة : « الأمر كذلك بالنسبة للسمكة التي ينتزعها الصيد من عنصر حياتها ، اي الماء ؛ بالنسبة للخشب المقطوع في الغابة البدئية ؛ وبالنسبة للمعدن الخام المستخرج من طبقته الارضية(٥٨) ». على ان هنالك بالطبع مواضيع للعمل مشغول فيها اكثر من تلك ، ليست مباشرة بالقدر نفسه . ولكن الفاعلية المنصبة عليها تبقى مماثلة . والمقصود هو إكمال فصل أحد الاشياء عن الطبيعة ، وصقلـــه ، وانتهاؤه ، وجعله يفلت تماماً من وضع المادة الطبيعية غير المتميزة . والشيء المشغول فيه ، المخضَع لهذا العمل الموصوف ، هو مادة أولية مخضَعة قبلاً للعمل الاول ، البسيط ، الآيل الى فصله عن الطبيعة الشاملة وعن خضوعه لشروطها . حتى المادة الاولية الأكثر خشونة تحمل في ذاتها ، وعلى ما هي عليه ، شيئاً ما بشرياً . فكشيء او موضوع منفصل عن الطبيعة ، إنها بعض موضعة للانسان في الطبيعة .

على ان الانسان لا يكتفي طويلاً بأن يقطف او يقتلع بيديه . فمنذ لا يعود يتمكن من الاكتفاء بالفاعلية المفرِّقة البدئية ، تبرز وسيلة « العمل » ، وهو عنصر وسيط ممتاز : « ان وسيلة « العمل » هي شيء او مجمل اشياء يضعها الانسان بينه وبـــين موضوع عمله كقادة لفعله . انه يستخدم الخصائص الميكانيكية ، الفيزيائية ، الكيماوية لبعض الاشياء ليجعلها تفعل ، كقوى ، في قوى اخرى ، وفقاً لهدفه(٥٦) ». اساساً ان وسيلة «العمل»

ليست شيئاً ما ينبجس من مبادرة الانسان الحرة خارج كل طبيعة : فهو نفسه شيء او موضوع من الطبيعـــة مشغول فيه travaillé ، اي منفصل عنها . إلا ان هذا الشيء الذي يصبح وسيلة عمل ، يفصله الانسان ايضاً عن الطبيعة بأتم مما يفصل عنها المواد الأولية . انه يصبح شيئاً من الانسان نفسه ، بصفة خاصة . فيظهر هكذا متوسطاً او وسيطاً في متابعـــة تطور العمل ، او سير العمل التطوري . « اذا تركنا جانباً تملك وسائل العيش التي يلقاها الانسان كما هي في الطبيعة ـ كما في التقاط الاثمار مثلاً ، حيث يستخدم الانسان اعضاءه كأداة ـ فإننا نجد ان العامل يستولي مباشرة ، ليس على الشيء او الموضوع ، بل على وسيلة عمله . فهو يحوّل هكـــذا الاشياء الخارجية الى اعضاء لفاعليته الخاصة ، اعضاء يضيفها الى اعضائه بطريقة يمدد معها ، بالرغم من التوراة ، طبيعته الطبيعية[٦٠] » . ففي تحسين وسائل العمل ما يظهر تحسين العمل : إذ أن هنا ما نجد إلى أي حدّ قد جعل الانسان الطبيعة شيئاً من ذاته هو . « ان ما يميز عصراً اقتصادياً عن الآخر ليس ما يُصنع فيه بقدر ما هو طريقة الصنع ، ووسائل العمل التي يصنع بها . ان وسائل العمل هي آلات قياس تطور العامل ودليـــل قوة العلاقات الاجتماعية التي يعمل ضمنها . إلاّ أن الوسائل الميكانيكية ، التي يمكن تسمية مجموعها بالجهاز العظمي والعضلي للانتاج ، تبين ميزات أكثر تمييزاً لعصر اقتصادي من الوسائل التي لا تلزم إلاّ لتتلقّى وتحافظ عـــلى مواضيع او منتوجات العمل ، والتي يشكل مجموعها جهاز العروق للانتاج ، كما هي مثلاً الآنية ، السلال ، الأوعية ، الجرار ، الخ . وانما في الصنع الكيماوي ما تبدأ هذه الوسائل تمثل دوراً هاماً[٦١] » .

بواسطة وسائل للعمل ، يجري الانسان ، على الاشياء ، العمل بمعناه الاصلي : انه يكيفها وفقاً لهدفه ، لطبيعتـــه الخاصة . فيصبح الشيء

منتوجاً ، اي شيئاً طبيعياً اقل من الاول وشيئاً بشرياً أكثر من ذي قبل: « التطور ينطفئ في الإنتاج ، اي في قيمة استعمال ، مادة طبيعية مجعولة مماثلة للحاجات البشرية بتغيير في الشكل[٦٢]» . فالفعل البشري قد اتخذ له موضوعاً ، اصبح مادة ، تموضع ، فيما اصبحت المادة شيئاً ما بشرياً ، اقتربت من الحاجة الممدودة اليها : « العمل ، باتحاده مع موضوعه ، قد أصبح مادة ، والمادة قد شُغلت ، أي شُغل فيها . وما كان حركة لدى العامل يبرز الآن في النتاج ، اي المصنوع ، كخاصة هي في استراحة . فالعامل قد نسج ، والنتاج قد نُسج[٦٣] » .

النتاج ، ذلك الموضوع المؤنس ، يستطيع بدوره ان يصبح وسيلة إنتاج ، أداة. وتتراءى لنا هكذا إمكانيات التطور اللانهاية له لفعل العمل ، حتى خلق موضوعات ، انسانية اكثر فأكثر ، حتى يوضع اكثر فأكثر ، في الموضوع ، شكلاً انسانياً ، إذن تناسباً مع الحاجة . وفي النهاية يؤول الامر دائماً الى قيمة استعمال ، الى موضوع حاجة ، لكن بطريقة اكثر فأكثر متوسَّط فيها médiate . ولدى كل مرحلة من هذا التقدم يكون الموضوع ، أقل فأقل ، موضوعاً امام الحاجة ، مع كونه ، أكثر فأكثر ، موضعة لكيان الانسان : الموضوع والانسان يتجهان نحو الالتقاء الواحد بالآخر بتوسط العمل . لكن هذا لا يقلل من صحة كون الامر ، حتى النهاية ، هو ايضاً تعلق بالطبيعة. العمل هو توسط تعلق الانسان بالطبيعة ، فهو يربطه دون توقف بالطبيعة ، بالوقت نفسه الذي يربط فيه الطبيعة بالانسان . وهذا لدرجة انه لا يمكن تصور حالة للانسان يكون فيها ذلك التوسط ، توسط التعلق بالطبيعة ، غائباً او منهىً نهائياً . « ان سير تطور العمل كما اتينا على تحليله منذ لحظة في برهاته البسيطة والمجردة — الفاعلية التي تهدف الى انتاج قيمة استعمال ، تنسيب الاشياء او الموضوعات الخارجية

مع الحاجات – هو الشرط العام للمبادلات المادية بين الانسان والطبيعة ، وضرورة جسدية للحياة البشرية ، المستقلة بذلك عينه عن كل الاشكال الاجتماعية ،او المشتركة بالاحرى بالتساوي بين كل الاشكال[٦٤] » .

والعمل ، كتوسط التعلق بالطبيعة ، يحتفظ بهـذه الميزة مهما كانت الشروط الاجتماعية ، حتى وسط الاشتطاط . يقول ماركس : « لم يكن لدينا حاجة لاعتبار العلاقات من العامل الى العامل . فقد كان يكفينا من جهة ، الانسان وعمله ، ومن جهة أخري ، الطبيعة وموادها . ان معطيات العمل النافع لا تتيح لنا تخمين الشروط الاجتماعية التي يتمُّ من ضمنها ، اكثر مما يتيح لنا طعم القمح معرفة زارعه . فهل ان هذا العمل قد تم تحت السوط الوحشي لمُناظر الأرقاء او تحت عين الرأسمالي القلقـة ؟ فهل نحن بصدد فلاحة سانسيناتوس Cincinnatus الروماني لقطعة ارضه او بصدد المتوحش الذي يقتل طريدته بضربة حجر ؟ لا شيء يدلنا على ذلك[٦٥] » . ان واقعة العمل بذاتها لا ترشدنا بشيء حول الاشكال الاجتماعية ، المشتطة أم لا ، التي يتم فيها .

وواضح كذلك ان العمل ليس بحد ذاته سبب الاشتطاط ، وليس هو في ذلك اكثر مما هي الصلات الاساسية للحاجة بالطبيعـة ، للانسان بالموضوع . نعم ، العمل ، بالدور الذي يمثله في بناء المجتمع ، وطالما أن في منتوجات ما يتعارف البشر ، هو شرط لإمكانية الاشتاط . فقد لا يكون هنالك اشتطاط بدون هذه الموضعة من قبل الانسان لنفسه ، في نتاج . ولكن ، مرة ايضاً ، شتان مـا بين الامكانية والواقع . فبكل التحليلات التي اوردناها يصف ماركس تركيباً للواقع يفسر امكانية الاشتطاط ، وليس الاشتطاط بذاته .

تعلق الانسان بالانسان الآخر : المجتمع

واخيراً، ان المجتمع ، هو ايضاً ، مكوّن للواقع ، وليس بدون علاقة، بالاضافة الى ذلك، مع تركيب الانسان ككائن ذي علاقة بموضوعات او اشياء ، او بفاعليته الوسيطة. وبتعبير آخر ، ان تعلقاً للانسان بانسان آخر معارضٍ له، ذاتٍ اخرى لنفسه في آن واحد، هو اساسي للواقع. ومرة اخرى، انه لتعلق ، اي علاقة ، ديالكتيكي قد حسب لها ماركس حساباً كبيراً .

وان صلة الانسان بالطبيعة هي التي تستدعي صلة الانسان بالانسان الآخر . فالانسان يبدو بالفعل كميل شامل ، جنسوي générique ، كما يقول ماركس، بسبب علاقته الديالكتيكية بالطبيعة التي ذهاباً منها وخارجها هو مصنوع بالوقت نفسه الذي يبقى فيه ضمنها ومتجها صوبها بحاجته . وهذه القصدية الاساسية ، هذه الصلة الاساسية بالأخرى ، هي علامة الشمول universalité النازع اليـــه الكائن الذاتي ، الخصوصي ، الذي الانسان عبارة عنه .

ان الانسان ليستطيع ، وسط الطبيعة التابع لها، ان يجد نفسه او يجدها مجدداً ، بصيرورته هو نفسه موضوعاً . ولكنه لا يتمكن من تدعيم تلك الصلة بنفسه ، المائلة لصلته بالطبيعة ، الا عبر صلة بالانسان الآخر . فالمجتمع وسيط إذن في تعلق الانسان بالطبيعة ، بقدر ما الطبيعة وسيطة في تعلق الانسان بالانسان (سواءٌ أكان هو نفسه أم الانسان الآخر) . لا يعرف الانسان نفسه في الطبيعة ، المضادة لـــه ، في الموضوع المنتصب قبالته ، إلاّ عندما يكون هذا الموضوع الانسان الآخر. والصلة المكونة التي نعني بها علاقة « الانسان ــ الطبيعة » تظهر إذن مباشرة ايضاً كعلاقة « إنسان ــ إنسان » ، بما ان الانسان موضوع بالنسبة للانسان ، تماماً مثل

الطبيعة من حيث كونه كائناً من كائنات الطبيعة . « ان صلة الانسان بنفسه ليست بالنسبة له موضوعية ، فعلية ، إلاّ بصلته بسائر البشر(٦٦) » . والعلاقة بالانسان الآخر متطلبــة كذلك بشكل لا يقبل الرد ، كعنصر للاختبار البشري الوحيد الذي العلاقة بالطبيعة عبارة عنه : ان كلية الاختبار هي التعلق او العلاقة بالطبيعة من حيث كونها إنساناً، وبالموضوع من حيث كونه الذات ، وتلازمياً العلاقة بالإنسان الآخر من حيث كونه موضوعاً بالنسبة لي . وخارج ذلك تكون علاقة الانسان بالطبيعة عداوة . فالتوسط ينقص، وأبقى أنا إلى الأبد أمام الطبيعة غير المفهومة وغير البشرية، دون ان يكون لها معنى وان يكون لي انا وجود حقيقي . وعكسياً ، خارج الرابطة بين العلاقتين الواردتين ، فعلاقة الانسان بالانسان مستحيلة ، لان الانسان بالنسبة لي عدم اذا لم يكن موضوعاً ، اذا لم يكن كائناً من الطبيعة .

ان الشكل الاكثر اساسية للعلاقة الاجتماعية هو العائلة ، كعلاقة ما بين الرجل والمرأة . ان للعائلة ناحية خاصة هي انها ، كما هي ، مجتمع ، ومع ذلك فهي ليست كذلك إلاّ عبر طبيعيةnaturalité غير محذوفة بعد. يتعلق الانسان بالمرأة تعلقه بالطبيعة . الرجل والمرأة كائنان من كائنات الطبيعة، في صلة حاجة بين بعضهما بعضاً كالرجل والطبيعة ؛ المرأة طبيعة بالنسبة للرجل، والزوجان موضوع كلاهما، الواحد بالنسبة للآخر. وهذه الميزة الموضوعية تحتمل اساساً إمكانية تدهور العلاقة العائليـــة الذي يمكن ان يظهر في الرأسمالية حيث يصبح الموضوع ملكاً خاصاً: المرأة ، هي ايضاً، تعامَل بحسب فئات او اصناف الملك ، كملك خاص .

على ان علاقة الرجل بالمرأة ، وان كانت هي ايضاً علاقة الرجل بالطبيعة ، فهي ، بشكل مباشر ، طبيعي ، اول صلة بالانسان الآخر .

وفي هذه العلاقة ، يبرز الانسان لنفسه ، لاول مرة ، ككائن جنسوي ، كنوع بشري . ففي علاقة الرجل بالمرأة تتمركز ، نوعاً ما ، كل البشرية في تطورها . « ان علاقة الانسان بنفسه تجد دائماً تعبيرها غير الملتبس ، المباشر ، الجلي ، في علاقة الرجل بالمرأة وفي الطريقة المتصورة بها الصلة الجنسوية المباشرة ، الطبيعية[٦٧] ». والميزة الجذرية لصلة « الرجل — المرأة » تتيح لماركس ان يجعل من وضعية العائلة في مجتمع ما مقياساً لقيمة هـذا المجتمع : فاذا اردنا الحكم عليه، علينا ان نتطلع الى كيفية تصرف الانسان في هذه العلاقة الاجتماعية الاولى . فبحسب ما تكون هذه العلاقة سامية او منحطة ، نستخلص وضع باقي المجتمع .

فالعائلة تكوّن هكذا الجسر بين الطبيعة والمجتمعات الأكثر منهـا اصطناعية . فهي ايضاً طبيعة وهي كذلك مجتمع . « ان الصلة المباشرة ، الطبيعية والضروريـة للانسان بالانسان (اذن في اول فعل اساسي من وجوده) هي صلة الرجل بالمرأة : ففي هذه الصلة الجنسوية الطبيعية ما تكون صلة الانسان بالطبيعة ، مباشرةً ، صلته بالانسان ، وعكسياً ، تكون صلته بالانسان هي صلته بالطبيعة ، تحديده الطبيعي . ومع تموضع الانسان ، مع العمل وتبادل المنتوجات ، يبرز المجتمع الاكثر تعقداً ، غير الطبيعي ، اي المجتمع الاقتصادي اولاً . فبينا يكون الانسان ، وسط العائلة ، للانسان مباشرةً ، كما ان الطبيعة هي للانسان ، يجب بعد الآن اللجوء الى توسطات مشغولـة ، اي مهيأة اكثر من ذي قبل ، وينفصل المجتمع عن الطبيعة : الانسان هو للانسان من خلال نتاج العمل ، اي من خلال تموضعه في طبيعة ثانية . وبهذا التوضع ، وهو طبيعة قد اصبحت بشرية ولم تعد طبيعة بشرية بصورة مباشرة ، يعرف الانسانُ الانسان الآخر بطريقة منزّهة عن الغرض ، اكثر ايضاً مما في العائلة . بدون شك إن

الطبعية تستمر دائماً ، ولكنها تكون ، اكثر فأكثر ، مثقفــة ، وهنالك مجتمعات لا يعود التعارف الاجتماعي يتم فيها حتى من خلال النتاج المادي ، بل من خلال « الوظيفة » التي تشتق من الفعل الانتاجي الاول .

وككل بقية الصلات المكونة للكائن ، فالعلاقــة الاجتماعية يمكن ان تشتط . إذ ذاك يكون الانسان منفصلاً بعنف عن الانسان كما هو منفصل بوحشية عن الطبيعة . وفي العائلة ، بنوع خاص ، تصبح المرأة كائناً يباع ويشرى ، ولا تعود موضوعاً طبيعياً للرجل ، بل موضوعاً ــ بضاعةً مشتطاً.

ولكن العلاقات الاساسية المختلفة للانسان بالانسان ، وحتى اذا كانت تحتمل إمكانية الاشتطاط ، هي ، في ذاتها ، تماماً غير عامل عداء بين البشر .

الفصل الحادي عشر

علم الأخلاق (الايتيك) والماركسانية

لقد شاد ماركس على اسس ديالكتيكية المادانية ، مهما بدت غير مؤكدة ، نظريته عن المادانية التاريخية . وقد اعتبر — وان يكن لم يفصح عنه كفاية — ان التركيب الديالكتيكي للواقع يجرّ حتماً الى الاشتطاطات ، كنموّات سابقة ex-croissances موقتة ، وأن هـــذه الاشتطاطات تقود كذلك الى إزالتها ، ابتداءً ، بالطبع ، من الاشتطاط الاكثر جذرية ، اي اشتاط الاقتصاد . وبفرض انه عرض بوضوح كيف ان حركة القوى المنتجة تجرّ ضرورياً ، ليس فقط الامكانية ، بل واقعة الاشتطاط ، فان نظريته تريد ان تجلب هذه الحركة عينها ، حركة القوى الانتاجية ، الآيلة ضرورياً الى انقلاب لقوى الانتاج ، الى زوال الاستغلال الرأسمالي، زوال الاسترقاق السياسي ، زوال الوهم الايديولوجي والبؤس الديني . ولكي نأتي على وصف نظرات ماركس الواسعة حول الانسان وحول العالم ، يجب ان نحسب اكبر حساب لأفكاره عن نهايـــة الاشتطاط . وبامكاننا ان نأمل كذلك ان تلقي الافكار التي احتفظ بها في معالجة هذه المسألة ضوءاً اكبر على طبيعة الصعوبات ، بالذات ، التي اصطدمنا بها من قبل ، اثناء محاولتنا تتبع منطق حجته .

وكبدء ، الآن وقد انتهى نقد الاستغلال الرأسمالي ، وتفسيره الاخير ربما ، بتطور القوى المنتجة ، يمكننا التساؤل بصورة عامة عما اذا كانت

هذه النظرية تقود الى تأكيد مهام ثورية ، وعلم حقيقي للاخلاق (إيتيك) ، او انها تفرض ، بالعكس ، سياسة الترقّب «attentisme» في تأكد تطور ضروري ، دَمّاريّ ونافع في آن واحد .

****

اما والمسألة قد طرحت على هذا النحو ، فمن الممكن ان تبدو مرتجلة simpliste . على انه ما من شك انها ، نتيجة لنواحي عـــدم التأكد في المادانية التاريخية ، قد طرحت باستمرار في هذه العبارات على أتباع عديدين لماركس . والى ايامنا هذه يمتد نقاش طويل لمعرفة ما اذا كانت الماركسانية قانون كارثة اقتصادية لا مفرّ منه ، ستجلب انهيار النظام الرأسمالي دون ان يكون ثمة حاجة للاشتغال بذلك ، او انها لم تكن بالاحرى تبيين مثـــال مطروح امام الوعي البشري ومعروض على حرية الانسان . فهل يجب ان نظل مكتوفي الايدي ونحن نتأمل معنى التاريخ ، وننتظر جنة عدن المقبلة ، او يجب ان نشتغل لتحقيق مثل اعلى يستحق جميع مجهوداتنا وكل طاقاتنا ؟ ويشير ماكسيميليان روبل قائلاً : « هنالك تناقض لا يمكن حله ، يبدو انه يعيب تعليم ماركس : فمن جهة ، ان تفتح المجتمع ، البشري حقاً ، مبرز فيه كالنتيجة الحتمية للانهيار ، غير الاقل حتمية ، الذي سيلحق بالنظام الرأسمالي ؛ ومن جهة اخرى ، ان الثورة الاجتماعية التي يجب ان تستجر التحول الجذري للوضع البشري تبرز فيه كأنها العمل المنجَز على يَد أفراد واعين بدرجة عالية ، آخذين على عواتقهم القيام بمهمة تاريخية موسومة بوضوح . من جهة ، يؤكد ماركس ان « ما يتوهم هذا البروليتاري او ذاك ، او حتى البروليتاريا بأسرهـــا ، ان يكون هدفهم » ، لا يهم ، فالمهم هو الوجود الواقعي للبروليتاريا ، فارضاً عليها فعلها التاريخي (« العائلة

المقدسة »). الموضوعي والفعل التاريخي مفروضتان على البروليتاريا «بشكل ملموس ونهائي ،في وضعها الخاص كما في كامل تنظيم المجتمع البورجوازي الحالي » . فالرأسمالية تولد إنكار نفسها ، اي الاشتراكية « مع حتمية سير تطوري طبيعي » (« رأس المال ») . ومن جهة اخرى ، اننا نقرأ : « ان التاريخ لا يفعل شيئاً ... فالانسان الحي ، الواقع ، هو الـــذي بالأحرى يفعل كل ذلك ... ليس التاريخ ابداً هو الذي يستخدم الانسان كوسيلة لتحقيق اهدافه (اي اهداف التاريخ) ، كما لو كان شخصاً خاصاً. ليس التاريخ سوى فاعلية الانسان متتبعاً اهدافه الخاصة » («العائلة المقدسة»). او ايضاً : « الجماهير تملي على التاريخ مهمته وفعله » .

مع ان لماركس ، من جهته هو ، موقفاً محدداً إزاء كل هذه المسألة . او على الاقل هو يقصد ان يكون له موقف. فليس من العدل تماماً ان نراه منهمكاً ، على الصعيد النظري ، في الترددات التي لم تمنع مبادئُه أتباعه من ان يعثروا ضمنها عـــلى الصعيد التطبيقي . اذا كان « التاريخ لا يعمل شيئاً » ، واذا كان « الانسان الحي ، الواقع » وحده الذي يعمل شيئاً ، فذلك ان ماركس يتحدث عن تاريخ مثالي ، وبالمقابـــل ، عن الانسان الخائض في الحياة الاقتصادية ضمن إطار القوى المنتجة. واذا كانت افكار او إرادة هذا البروليتاري او ذاك لا اعتبار لها ، فذلك ان الثورة ليست نتيجة اختيار فرد او عدة افراد ؛ واذا ، بالمقابل ، كانت « الجماهير » تملي على التاريخ مهمته ، فتلك جماهير من حيث كونها مدفوعة الى الامـــام بالديناميكية الموضوعية لقوى الانتاج .

كل ذلك يجر الى نفي علم للاخلاق (Ethique) بالمعنى التقليدي ، كما سنبرهن . ويبقى بعد ذلك مسألة فعل الانسان وقواعده . فما من شك

في ان على الانسان ان يفعل ، والماركسانية ليست مجرد سياسة ترقّب. فأية مهام يمكنها ان تقترح ؟

نفي القيم الأخلاقية التقليدية

الماركسانية هي نقد لكل علم اخلاق تقليدي مبني على ميل يتجاوز الاختبار (الامر الاخلاقي ، القانون الالهي او حتى القانون الطبيعي) .

ويكفي بهذا الصدد ان نذكّر بالملامات التي وجهها ماركس الى « الاخلاق » la morale المسيحية حول التزهد، في نقده الدين. ولكن نقد ماركس لا يهاجم الاخلاق المسيحية وحدها ، كما هو يفهمها . فالماركسانية تنقد كل قيمة ، كما هي تنقد كل حقيقة أزلية . فلا يمكن ان يكون ثمة حقيقة إلا مبرَّرةً في التطور التاريخي الفعلي : كما انه لا يمكن ان يكون ثمة قيمة إلا مثبتةً في هذا التطور .

نحن نعلم ان الهيجليانية هي سيستيم يصعب استخلاص اخلاق منه ، الا اذا كان القول بعيش الواقع عقلانياً ، وهذا ما يعادل اتخاذ موقف العلم savoir المطلق الجدير بفهم التطور بصورة كاملة. الماركسانية هي هيجليانية حقيقةً ، من حيث انها تتمكن بصعوبة من تقديم اساس اخلاق بالمعنى التقليدي : هنا كذلك ، الاختبار هو الكلية الوحيدة ، بدون شك غير الفكرية هذه المرة ، لكن التطبيقية . ومذهب ماركس هو عدم مبارحة الواقع ، اي الاختبار الانساني — الطبيعي . وكل محاولة للتخلص منه في اتجاه متعالٍ ما ، ولو كان اخلاقياً فقط ، ليس سوى تعبير وهمي لاشتطاط كياني .

ففي هذه الشروط ليس من قيمة ثابتة او متعالية ، في نظر الماركساني. ليس من قيمة بالمعنى الذي تكون فيه القيمة مضادة للواقع ومؤكَّدة في

وجهه . كما وانه ليس من احكام قيم jugements de valeur يمكن تمييزها عن احكام الواقع jugements de réalité . ويشهد بذلك هنري لوفيفر الماركساني بقوله : « التمييز والتضاد بين « احكام الواقع » و « احكام القيم » يمكن دحضها دائماً وفي كل موقع .ومن الناحية الجمالية esthétiquement، ان العمل او المؤلف الأجمل هو الذي يغوص أعمق غوص في الواقع : انه الاكثر تحريكاً للعاطفة ،وهو الذي يغلف المحتوى الانساني الاوسع ويعطيه الشكل الذي يتطلبه هذا المحتوى . ومن ناحيـة الاخلاق ، أليس الخير الأعلى هو العالم الواقع الذي يجب ان نمتلكه ونسيطر عليه ملياً ، وحياتنا الخاصة الواقعية التي يجب ان نجلوها ، ننظمها ، ندخل فيها بالعقل والشمول ؟ »

اما روبل Rubel فلا يتردد بوصف هذا الموقف ، موقف شخص يجهل الأوامر الاخلاقية amoraliste : « ان علم الاخلاق الماركسي يتميز سلبياً بجهله الاوامر الاخلاقية ، وإيجابياً ، إن مسلكه براغماتيكي pragmatique (عملي) بصورة اساسية . وهو يلتقي ، من خلال فويرباخ ، بفكر اكبر جاهلي الاوامر الاخلاقية : الا وهو سبينوزا ... فكهذا الاخير ، يُدخل ماركس الانسان في إطار الطبيعة اللامنتهية الأزلي — الابدي ، ويعين له مثال كمال : تحقيق كليته الانسانية » . مـع ان هنالك بعض كلمات فائضة في عبارة روبل : اي عبارتي « مثالي » ، « ازلي » . لكن اذا كان يجب ان يفهم بكلمة « كمال » «perfection» اقصى مطابقة يمكن ان يُحلم بها ، في عنصر التطبيق ، وليس فقط هـذه المرة في عنصر البحث النظري ، مع الواقع الكلي ،فهنا جيداً ما يكمن محتوى المؤلفات الماركسانية. فهي ، حقيقة ، جهل الاوامر الاخلاقية amoralisme ، اذا كنا نسلّم

بان كل اخلاق تجعلنا نخوض بأية صورة الى مـــا وراء الاختبار ، وفوق ذلك ، اذا كانت لا بدّ ستديرنا نحو مطلق من نوع ديني .

مهمات إيتيكية (أخلاقية) تاريخية

على ان بين تأكيدات ماركس مكاناً لمهمة الانسان. بل ان هذه المهمة مبرزة حتى كمتطلب مطلق ، وهي ، بهذا المعنى ، مهمة اخلاقية : فمطلوب الى الانسان ان يتطابق تماماً مع الواقع ، ان يصبح ما هو ، ان يحقق ماهيته في مظهره ، ان يتخذ نسق الاختبار الوحيد ، الكلي . فهذا الموقف له على الاقل قوة قاعدة اخلاقية كقوة قاعدة هندسية .

لكن يجب الا نخطئ بصدد المطلق المقصود . فهو ليس ازلياً او ثابتاً في شيء . انه اقتراح جديد بصورة دائمة ، عرض offre معدّل دون انقطاع يقدمه لنا التاريخ . وفي حركة التاريخ الديالكتيكية تظهر تناقضات يمكن للانسان ان يعيها : وعندما يكون وعاها كتناقضات ، يكون في الوقت نفسه مدعواً لإزالتها ولجعل التاريخ يسبق بشدة . مهمة مرسومة على الدوام تعود فقط الى برهة انفصال او اشتطاط معين بين القوى المنتجة والعلاقـــات الاجتماعية ، ولكنها مهمة تتصل عظمتها بحركة التاريخ الوحيدة التي تستطيع جعلها تتقدم ويجب عليها جعلها كذلك .

وهكذا ، في الزمن الذي تجد البروليتاريا فيـــه نفسها في صراع ضد رأس المال ، وتكون فيه قوى الانتاج ، وقد أصبحت اجتماعية ، بتضاد مع العلاقات الاجتماعية المبقى عليها في حالة التفرقة ، هنالك مهمة تاريخية محددة ، لكنها مطلقة في حدودها ، هي مهمة الثورة الاجتماعية : يقول ماركس « ان الافراد يجدون انفسهم اليوم موضوعين امـــام مهمة محددة جيداً : وهذه المهمة هي إحلال أفضلية الافراد على الصدفة وعلى الشروط

الموضوعية مكان أفضلية الشروط الخارجية والصدفة على الافراد . وان الاقتضاء الموضوع من قبل الوضع الحالي ليس ... « تطور الأنا » — اقتضاء تمكن كل فرد حتى يومنا هذا من تحقيقه لحسابه الخاص ...— بل هو ، على العكس ، يرسم للافراد ان يتحرروا من نمط للاشتطاط واضح جداً . وهذه المهمة التي رسمتها لنا الشروط الحالية تتطابق مع مهمة اعطاء المجتمع تنظيماً شيوعياً(٦٨) » . وامام المهمة التاريخية ، الاساسية ، تستسلم كل المهمات الإيتيكية الممكنة الاخرى ، سواءٌ أتعلقت بالفرد ، بالعائلة أم بالمجتمع الخاص : لان حياة انسانية ليست ممكنة للانسان الا اذا تحولت اولاً علاقة الاشتطاط الاساسية . وكل اخلاق اخرى تكون وعظاً باطلاً وخداعاً . « لا يمكن إزالة الإجرام الا متى وضعنا الانسان وسط شروط تجعله مستحيلاً » .

فالماركسانية تحتمل اذن اخلاقية éthique ما ، ولكن هذه مبنية فقط في مرحلة خاصة لحركة الواقع . ولنذكّر بهذه الجملة الاساسية من المادانية التاريخية : « لا تنبري البشرية الا لمهمات تستطيع إتمامها ، لأننا ، اذا رأينا الامور من ادنى ، فاننا نجد دائماً ان المهمة نفسها لا تنتصب إلا حيث تكون قد توفرت الشروط المادية لحلها ، او على الاقل عندما تكون في سياق توفرها(٦٩) » .

وكمهمة مكفولة بالشروط المادية ، المهمة الاخلاقية (الإيتيكية) الماركسانية ليست مجرد دعوة . فهي لا تبرز اذن كالاختيار الحرّ بين تحقيقها وبين نوع من الإبادة تكون هنا بمثابة عقاب . فالأخلاق او الاخلاقية la morale الماركسانية ليست اخلاق العقاب والثواب ، كما يوحي بعض الكتاب . وقد كتب سيدني هوك ما يلي : « ليست الشيوعية معدة ، بطبيعة الامور ، لان تتحقق ، الا انه اذا كان لا بدّ للمجتمع

من الاستمرار فالشيوعية تقدم الطريق الوحيد للخروج من المأزق الذي سببه قصور الرأسمالية عن تزويد أجرائها بوجود اجتماعي لائق ... وما يؤكده ماركس في الواقع هو: إما هذه (الشيوعية) وإما تلك (البربرية) ... إن موضوعية الماركسانية تأتي من واقع هذا القياس الأقرن dilemme ، ذاتيته من واقعة كونه يختار هـذا عوضاً من لا شيء » . وماكسيميليان روبل يلاحظ من جهته ان : « المهم هو ان يؤول هذا التحليل الى رؤية ثورية لتكوين الاشتراكية ، باعتبـار ان الاشتراكية مفهومة كأحد حدّي ، اي نهايتي مناوبة حتمية ، ما دام الحدّ الثاني هو سقوط الانسانيـة في بربرية بدون اسم » . فهذه النصوص تؤلف تفسيراً متشائماً للماركسانية .

ولكن ماركس اكثر تفاؤلاً . انه يؤمن بامكانية تبديل العاملين إذا كان المدعوون الأول عاجزين . فهو بنفسه قد فكر تباعاً بجميع بروليتاريّي اوروبا لتحقيق المهات الثورية . وقد آل به الأمر الى التفكير بفلاحي روسيا . فالرأسمالية ، وقد أخذت بالتعفن ، أكثر فأكثر ، لم يكن لها بدّ من ان تخلق حَفّاري قبرها . ولكن هوية هؤلاء تبقى وحدها غير محددة . على ان ماركس ، مع كونه متفائلاً ، فهو يأمر امراً . انه لا يقدم اختياراً فقط ، وان كان مرفقاً بالتهديد الذي يقولونه لنا : فالمهمة التي يقترحها هي أمر مطلق ، مع كون هذا الامر مشروطاً ، تاريخياً ، في تحديداته .

اذا كان يصعب على الكثيرين ان يروا في ذلك اخلاقية une éthique ، واذا كانوا ، لهذا السبب ، يسعون لإنقاذ انسجام ماركس بجعله يتخـذ اخلاق عقاب ، فذلك لكونهم ليسوا في الوضعية التي يريد ماركس ان يكون فيها البشر الذين يكتب من اجلهم. فليس من اخلاق أو أخلاقية ماركسانية ، ليس من مهات ماركسانية أمرية إلا لمن ينتسب كلياً للمادانية التاريخية .

واعتيادياً، لا يمكن لمثل هذا الانتساب ان يكون سوى واقع وضعية موجود ضمنها المنتسبون .

والمهمة الإيتيكية المقصودة إذ ذاك ليست سوى نداء لا يقـاوَم ، لا يمكن للبشر ، في وضع معين ، أن يتملصوا منه ، مجموعياً على الاقل . وليس فقط انهم لا يستطيعون التملص منه تحت طائلة التورّط في البربرية ، بل انهم لا يستطيعون ذلك مطلقاً .

فمثل هذه المهمات الإيتيكية — بهذا المعنى الخاص جـداً — هي إذن مسوَّرة في الصيرورة الضرورية التي ليست هذه المهمات سوى مرحلة منها . وكل ما يقوله ماركس عندمـا يتحدث عن « المهمات » المقدمة للانسان هو ان الضرورة التاريخية لا تستخدم الانسان بالطريقـة التي يُستخدم فيها الحجر او الآلة ، بل بالطريقة التي يجذب فيها « الخير » le Bien ، من حيث هو كذلك ، وبشكل لا يقاوَم ، الإرادة . إلا أن « الخير » مفترض من قِبل ماركس انه يمكن مماثلته إطلاقاً بهذه الحركة أو تلك في طليعة التاريخ .

من الواضح في النهاية ، وبعد ان اعطينا الإيتيك حصته ، بأكثر ما يمكن ، في سيستيم ماركس، ان الحركة الضرورية لقوى الإنتاج هي ايضاً الواقع القطعي : فلسوف تتمكن بأي حال من شق طريق عبر إرادات البشر . والماركسانية لا تستقيم تماماً بدون هذا التأكيد . وهذا ما يجبرنا على التكلم الآن عن الانهيار الحتمي للاقتصاد الرأسمالي قبل ان نعرض مهمة ماركس الثورية .

الفصل الثاني عشر

انهيار الاقتصاد الرأسمالي

لما كان الاشتطاط الاقتصادي اساسياً ، وجب ان يبدأ هو بالزوال لتزول بدورها جميع اشكال الاشتطاط المشتقة .

ولكن الاشتطاط الاقتصادي ، كما قد فهمناه ، هو تطور شبه ميكانيكي ، ليس غير واعٍ ، بل غير صادر عن الإرادة ، يستغل بواسطته بعض الافراد غيرهم . فنحن امام قوى غير شخصية impersonnelles ، رأس المال والبروليتاريا . على ان ماركس لم يكن يأخذ على الرأسمالي الفرد particulier سلوكه ، كما لم يكن يهنئ البروليتاري ، بأكثر ، على وضعه . ان الاشتطاط الاقتصادي اشتطاط موضوعي ، وضعيــة موضوعية من الاشتطاط .

فلا يمكن اذن تصور ان تتم إزالة هذا الاشتطاط المصبوب موضوعياً في سيستيم systématisée بالإرادة وحدها او بمجرد مشروع هؤلاء او اولئك من البشر . بل يجب اولاً ان ينضج النظــام الاقتصادي نفسه ويتفتت بحركته الخاصة ، الحركة نفسها التي كانت تضمن سيطرته العسفية .

فإزالة الاشتطاط ، قبل ان تبرز كثورة ، هي التطور بالذات للرأسمالية ، انهيارها الخاص ، تدمير نفسها بنفسها .

ماركس وقوانين تطور الأنظمة الاقتصادية التاريخي

ان هنا مـــا يبرز اساساً ماركس كمتنبئ عبقري ، مهما يكن من أمر صلاحة هذه او تلك من نقاط تحليله. فجميع من سبقه من المؤلفين كانوا قد فهموا الاقتصاد كشكل طبيعي من الوجود البشري وضعت قوانينـــه وسرت ، نوعاً ما ، منذ الازل . وكان الفيزيوقراطيون والكلاسيكيون يزعمون بلوغ القواعد الثابتة لنظام ابدي ـــ أزلي . بينما يقول ماركس ان الأنظمة الاقتصادية (الانظمة لا النظريات) قابلة للزوال ، تستجر بعضها بعضاً وتتتابع مدة من الزمن .

والى جانب قوانين الدورانfonctionnement القياسي (السيستيماتيكي) لنظام اقتصادي معين ـــ مثلاً تلك القوانين « للتداول » التي عـــاد اليها ماركس نفسه في «رأس المال» بصدد النظام الرأسمالي ـــ هنالك قوانين نموّ ، قوانين تطور . وحيث يكون ، بالنسبة للاقتصاد المحض ، ظاهرات خاطئة ، استثناءات ، يُجهد بصعوبة لإلحاقها بالصورة التصميمية schéma العامة ، يكون ، في نظر الماركساني ، تتابعات ، يمكن فهمها ، لظاهرات ناتجة الواحدة عن الاخرى بحسب قوانين تطور بالامكان إظهارها . وهكذا ، ان تكون المزاحمة الناقصة ومن بعدها الأوليغوبول أو المونوبول ، قـــد تلت الرأسمالية التزاحمية ، فهنا واقعة غير اعتيادية ، في نظر الاقتصاد المحض : فسوف يفتش هذا الاقتصاد ، بقدر المستطاع ، عن تحديد ، اي تعريف ، لهذه الظاهرات الجديدة ، سوف يصنفها بالنسبة للظاهرات التي يعتبرها كظاهرات تضع قواعد normatifs ، كأساسية ؛ انه لن يتساءَل ـــ أو على الأقل لن يتساءَل إلا نادراً جداً ـــ حول مسألة معرفة مـــا اذا كان بالامكان وجود قانون انتقال من واحد الى آخر ، من هـــذه الاشكال

للحياة الاقتصادية . بينما بالنسبة لماركس ، فعلى العكس ، انَّ هذا الانتقال هو الظاهرة الأهم في الواقع الاقتصادي ، وله ما يجب تكريس كل انتباهنا .

وسيجتهد ماركس ، في الحال الذي يحلله ، لإظهار قوانين التطور : تطور هو بالوقت نفسه تفتُّت النظام الحالي ، وبروز نظام جديد مولَّد من الأول .

ومن المهم ان نوضح كون المقصود لدى ماركس هو الرأسمالية التزاحمية في الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر . فقد كان بالفعل ، في هـذه الفترة ، أشكال من الحياة الاقتصادية قريبة من قاعدة الاقتصاديين التزاحمية لدرجة تخولنا ان نعين هكذا النظام الاقتصادي القائم . وبالطبع ، انه قياساً بهذا النظام وحده ما قد اتُخذ نقد ماركس ، وكثير من المآخذ التي وجهت الى تحليله ليست بمسنودة ، وذلك نظراً للوضعية المختلفة التي يُنطلق منها في صياغة هـذه المآخذ . اساساً ان ماركس لم يكن يعتبر الرأسمالية التزاحمية كالشكل الوحيد الممكن للرأسمالية : فهو ، مثلاً ، قد تحدث عن المونوبول . ولكن يبقى ان الرأسمالية التزاحمية ، وان كانت ربما ، قد أصبحت حصرية ، فهي هي التي يراها ماركس سائرة نحو دمارها .

« قوانين » تطور النظام الرأسمالي

ان وصف إزالة الاشتطاط الرأسمالي لا يختلف عن وصف ميكانيسة الاشتطاط الرأسمالي نفسه . والقوانين التي تسبب وضع البروليتاري المستغَل وتكدس رأس المال ، ستجلب ايضاً انهيار النظام . الحركة التاريخية نفسها التي كانت تولد البروليتاري ستزيل هذا البروليتاري . الحركة التي كانت تتيح تكديس رأس المال ستجرّ خرابه . ومتى اجتيزت عتبة هنالك ، فما

كان يؤلف النظام الرأسمالي يصبح ، نفسه ، بذرة انهياره .

اننا نجد إذن هنا من جديد محتوى الاشتطاط الذي كنا وصفناه : استغلال متزايد للعامل ، تكديس وتمركز متزايد لرؤوس الاموال . الا اننا نرى الآن هذه الظاهرات تحت الشكل الذي تتخذه عندما يكون مفعولها التكديسي قد بلغ نقطة حرجة . فانها تتعبر اذ ذاك في قوانين مَنْزَعية tendancielles تصف التطور ، من جهة رأس المال كما من جهة العمل. اما من جهة رأس المال ، فالقانون المنزعي لانخفاض la loi de baisse tendancielle معدل الربح ، ومن جهة العمل ، فقانون إنماء البروليتاريا . واخيراً ، ان ظهور الأزمات اللامفر منه ، مؤثراً بالوقت نفسه في رأس المال وفي العمل ، يصيب النظام الرأسمالي الذي يستنفد فيها شيئاً فشيئاً .

كنا ذهبنا في تحليل المجتمع الاقتصادي من الواقع الأعمق ، الأقل مشاهدة ، واذن الأكثر تجريداً ، لنرقى بعد ذلك الى الظاهرات السطحية التي تكوّن موضوع اعتبار الاقتصاديين ، لكن التي ليس لها معنى خارج رؤية جلية لظاهرات العمق . ونصل الآن الى الملموس بمعناه الحقيقي : اي اننا سنتناول ظاهرات السطح للمجتمع الرأسمالي في تطورها التاريخي . وحركة التحليل ، المجردة في البدء ، والنقدية فيما بعد ، تنفذ الى وصف مفهوم للحركة التاريخية .

القانون المنزعي لانخفاض معدل الربح

يجد الرأسمالي في البدء حده في نوع من قانون للدخل المتناقص يسمّيه ماركس القانون المنزعي لانخفاض معدل الربح . فالرأسمالي ، بتقويته الانتاج ، بمحاولته الحصول على فيض ــ ارباح surprofits بواسطة تجديدات

تكنيكية ، مجبر على زيادة الحصة من رأس المال التي يوظفها في وسائل الانتاج والمواد الأولية ، اي بتعبير آخر ، رأسماله الثابت (ث) . ونسبياً ، انه يزيد بسرعة أقل ، أو لا يعود يزيد أبداً ، رأس المال المتغير الموظف في طاقة العمل (ع) . ولكن معدل ربحه ينتج من النسبة بين فضل ـ القيمة (ف) ومجموع رأس المال الموظف (وليس فقط رأس المال المتغير). وهذا المعدل للربح يتجلى في المعادلة التالية $\frac{\text{ف}}{\text{ث}+\text{ع}}$ أو $\frac{\text{ف}}{\bar{\text{ث}}}$ التي تعادل فيها $\bar{\text{ث}}$ مجموع ث + ع . فاذا ع ظل ثابتاً واذا نسبة $\frac{\text{ف}}{\text{ع}}$ ، أي معدل فضل ـ القيمة او معدل استغلال العمل بقي ثابتاً أيضاً ، فزيادة رأس المال الثابت (ث) تسبب تناقصاً في النسبة المدعوة معدل الربح .

اما نص القانون فهو كما يلي : « إن زيادة رأس المال الثابت التدريجية ، بالنسبة لرأس المال المتغير ، لا بدّ من ان تكون نتيجتها سقوط تدريجي لمعدل الربح العام ، بفرض أن معدل كل من فضل ـ القيمة أو استغلال العمل من قبل رأس المال بقي ثابتاً[٧٠] » . فلماذا هذا التزايد في رأس المال الثابت الأسرع نسبياً من تزايد رأس المال المتغير ؟ انه نتيجة للتقدم غير المحدود للانتاجية بفضل إدخال الآلة والتقدم التكنيكي . فالقانون المنزعي لانخفاض معدل الربح ، ليس سوى القفا الاقتصادي لتقدم الانتاجية : « إن المنزع التدريجي لدى معدلات الربح العامة إلى التناقص ليس سوى تعبير خاص لشكل الانتاج الرأسمالي في حـــال تقدم انتاجية العمل الاجتماعية[٧١] » .

على ان القانون هـــذا ليس سوى قانون منزعي ، ولا يسري إذن في حال كل رأس مالي على حدة : فاذا اجرى ذلك الرأسمالي تجديـــداً تكنيكياً ، فاننا نستطيع حتى ، ان نقول انه يوفر اولاً من رأس المال ويحقق

فيض – ربح surprofit . ولكن ، بفضل لعبة المزاحمة ، منـــذ أن يكون تجديده قد انتشر في كل الاقتصاد ، ففيض – ربحه او دخله سيُمتصان ، وسنجد ، بشأن مجموع الرأسماليين ، لعبة قانون انخفاض معدل الربح . وهكذا ، كلما زادت إنتاجية العمل الاجتماعي ، كلما تهدد ربح الرأسمالي . والرأسمالي ، طالما هو رأسمالي ، لا يستطيع اكثر من ذلك . واذ هو مرهق بهبوط معدل الربح ، فانه يحاول إنماء انتاجـــه دون نهاية ، بدون حساب لحاجات المستهلكين المليئة solvables ، ويجلب إذ ذاك أزمـــة فيض الانتاج .

ان نظرية تناقص معدلات الربح ليست جديدة بكاملها . فريكاردو Ricardo كان يعرفها من حينه بشكل يختلف قليلاً : فبحسب رأيه ، يتطلب تقدم المجتمعات الاقتصادي زراعة الاراضي الأقل فالأقل خصباً ؛ مما يسبب ارتفاعاً في الاجرة الاسمية nominal وبالتالي هبوطاً في معدل الربح لرأس المال . ولكن بينما ، بالنسبة لريكاردو ، كان قانون الدخل المتناقص rendements décroissants يرتكز على واقع عدم تساوٍ طبيعي بين مختلف عناصر الانتاج ، فبالنسبة لماركس ، لم يعد من حاجـــة الى التسليم بعدم التساوي الطبيعي هذا ، بل يكفيه تأمل تطور حركة النظام الرأسمالي نفسه ، الموصوف في نظرية التكديس الرأسمالي . فماركس لا يوسط إذن في شرحه اي عنصر غريب عن دوران النظام .

لقد اثيرت اعتراضات عديدة ضد هذا القانون . ولنذكر منهـــا اعتراضات ب. كروس B. Croce والسيدة ج . روبنسن . فكروس كان يشير الى ان التقدم التكنيكي يناسب ، اي يقابل في يومنا هذا تقليلاً لكل رأس المال المستعمل (إذن ثـَ) وان معدل الربح والحالة هذه من شأنه ان يزداد بدلاً من أن ينخفض . فالاعتراض صحيح اذا حصرنا حكمنا في

حال مشروع واحد يتناول ، بالفعل ، فيض — ربح ، مباشرة إثر إدخال تجديد تكنيكي ، ويوفر بالتالي من رأس المال. ولكن لعبة المزاحمة ستجلب ، لا بدّ ، وعن قريب ، امتصاص هذا المكسب ، وفي النهايــة ، سينزع معدل ربح مجمل الرأسماليين الى الهبوط نتيجة تعديل للتركيب العضوي لرأس المال (فمعدل ث بالنسبة لـ ع سينزع للتزايد) .

وجون روبنسن ، في كتابهــا « محاولات في الاقتصاد الماركسي » Essays in marxian economics ، تعترض بأن تقدم الانتاجية لا يمكن ان يجلب بالوقت نفسه هبوطاً في الاجور الواقعية وهبوطاً في معدل الربح . فالاعتراض وجيه ، ولكنه لا يفحم الماركسانية . فماركس قد تنبأ عن إمكانية ارتفاعات عرضية للأجور الواقعية . غير انه يرى ان الأزمة الاقتصاديــة تتدخل قريباً وتمتص دون عناء هذا الارتفاع . ويمكن بالصورة نفسها حصول ارتفاعات عرضية في معدل الربح ، تعقب تقدمات تكنيكية ؛ ولكن ، مرة اخرى ، هذه الفيض — أرباح تمتصها المزاحمة بسرعة. وبالطبع ، جميع هذه الاعتراضات المثارة ضد ماركس تصبح أقوى في حــال غير الخاضعة للمزاحمة . إلا ان المونوبولات لا يمكنها سوى تأخير مفعول القانون الذي اكتشفه ماركس . فليست في حدّ ذاتها إيقافاً لظهور الأزمات . ولكن ، في الأزمات ، تتناقص فرص توظيف رؤوس الأموال ، مما يقابل بتعادل هبوط في معدل الربح . فنفاذ القانون يصبح فقط اكثر تعقداً في هذا الحال .

قانون نمو البروليتاريا المتزايد

كما ان القانون المنزعي لانخفاض معدل الربح ينتج عن طريقــة ميكانية التكديس ، نظراً لمحاولة الرأسمالي إنماء أرباحه باستمرار حيث

يصطدم في ذلك عينه بتناقص معدلها ، هكذا ينتج قانون نموّ أو انتشار البروليتاريا ، هو ايضاً ، عن الحركة العامة للمجتمع الرأسمالي . انه ينجم عن الاستغلال المتزايد لطاقة عمل كل عامـــل ، ومن جهة اخرى ، عن فيض السكان surpopulation المقابل كعاقبة لتعديل التركيب العضوي لرأس المال . وفوق ذلك ، هناك عدد متزايد من صغار الرأسماليين ، وقد قضت المزاحمة عليهم ، يُطرحون وسط البروليتاريا التي تتضخم هكذا دون توقف . ثم ان حصر رؤوس الأموال التدريجي وتمركزها يعززان لعبة المزاحمة هذه . وهكذا يظهر جيش الاحتياط الصناعي الذي ينهل منه الصناعيون حسبما يشاؤون في فترات توسع الإطار الاقتصادي ، والذي ينحّون فيه من ثم العمال الذين لا يعودون يحتاجونهم ، لدى انسداد الميكانية الانتاجية. انه جيش الاحتياط لرأس المال ، ولكنه ايضاً جيش المستائـــين الذين ، إذ يعون ما هم عليه من الظلم ، سينطلقون ذات يوم في حرب ضد رأس المال الذي لا يسعه الا أن يظلم ويزيد في ظلمه دوماً .

فما هو القول عن قانون نموّ البروليتاريا وانتشار البؤس ، هذا ، الذي ترتفع ضده اليوم، كما يبدو ، الاعتراضات العديدة ؟ فهم يشيرون ، مثلاً ، الى ان وضع العمال الحالي لا يمكن مقابلته في شيء بوضـــع عمال عصر ماركس او عصر الرأسمالية الناشئة . بل ان الواقعة يمكن برهانها احصائياً . على ان هذه الواقعة لا تأتي بشيء كبير ضدّ نظرية ماركس . فهو لم ينكر قط تغير وسائل العيش المقابلة لطاقة العمل العمالية ، اي المتناسبة معها ، في الزمان والمكان . ان انتشار البؤس لا يمكن تقديره الا بالرجوع الى نمط الحياة والى متطلبات مجتمع معين . ولكن ، بصورة خاصة ، ان البؤس الذي تنبأ عنه ماركس لكان تجلى بأوضح لو لم يكن العمال قد تصرفوا بشكل مضاد للقانون الذي يتنبأ عن مصيرهم . فقد دمروا ، بالفعل ، وبأنفسهم ،

سيستيم المزاحمة الذرّي الذي كان يلقيهم في العجز ، بتكتلاتهم النقابية. ان النقابات قد اتاحت لهم الى حدٍّ مـا ان يقفوا كقوة مناهضة في وجه قوة رأس المال الاقتصادية . فالنزعة التي يصفها ماركس قد لاقت هكذا معارضتها مباشرة ، دون ان يعني ذلك عدم وجودها. بل حتى انها لم تتوقف عن العمل في الانظمة الرأسمالية الحالية ، في كل مرة تتخلى الحركة العمالية عن جهدها .

من المؤلفين من قد حاول التميز بين انتشار للبؤس مطلق ، وانتشار « مثالي » (كما كان يقول و . سومبارت) او انتشار للبؤس « ذاتي » (كما كان يقول دي مان) . فذلك لا يعرقل نظرية ماركس ، بل بالعكس ، انه يجليها ، كما كانت في ذهن صاحبها . ان ما يُعتبر بين العوامل التي ستطلق الثورة هو ، قبل كل شيء ، وضع اجتماعي يقود الى الهيجـان والتمرد . ومن هنا كانت الظاهرات المطلقة. والقوانين الكبيرة لتطور الرأسمالية تفعل دون تبصر ، لكن ليس خارج الوعي البشري .

ولنذكـّر ايضاً بصيغة تثير الانتباه ، من قانون انتشار البروليتاريا . « ان الاسلحة التي استعملتها البورجوازية لدحر الإقطاعية تنقلب الآن ضدّ البورجوازية نفسها. ولكن البورجوازية لم تكتفِ بصنع الأسلحة التي ستسبب موتها ؛ فانها هي ايضاً التي أنتجت البشر الذين سيحملون هـذه الأسلحة ، اي عمال العصر ، البروليتاريون[٧٢] ». الرأسمالية البورجوازية تولد ميكانية اقتصادية حتمية fatal ، غير انها تولد بحتمية اكبر بشراً لا بدّ لهم من ان يعوا الوضع المشتط الذي جُعلوا فيه ، ويهاجموا النظام بكامله .

اخيراً، ان الازمات تلخص جميع النزعات لانهيار الرأسمالية. وماركس، من جهته، قد عرف في حياته بعض أكبر أزمات الرأسمالية في القرن التاسع عشر : ١٨٢٧ـ١٨٣٩ ؛ ١٨٤٦ـ١٨٤٧ ؛ ١٨٥٤ـ١٨٥٧ ؛ الخ . وقد ظن ان أزمات ١٨٤٧ و١٨٥٦ كانت ستصبح قاضية . فهو ، منذ « البيان الشيوعي»، يرى في الأزمة خلاصة جميع مميزات دوران ، اي شغل الرأسمالية : « ان الشروط البورجوازية للانتاج والتبادل، الشروط البورجوازية للملكية ، المجتمع البورجوازي الحديث الذي فتّح بسرعة عجيبة وسائل بمثل هذه القوة ، للانتاج والتبادل ـ هذا ما يذكر بالساحر العاجز عن ان يسيطر على قوى الجحيم بعد ان تسارعت بدعوة منه . منذ عشرات السنين لم يعد تاريخ الصناعة والتجارة سوى تاريخ هيجان القوى المنتجة الحديثة ضد شروط الانتاج الحديثة ، ضد شروط الملكية ، وهي الشروط الحيوية للبورجوازية ولسيادتها . ويكفي ان نورد ذكر الأزمات التجارية التي ، في عودتها الدورية ، تطرح على البحث ، بصورة اكثر فأكثر تهديداً ، وجود المجتمع البورجوازي بأسره . ففي الأزمات التجارية هنالك قسم كبير ، ليس من المنتوجات المستحدثة فقط ، بل ومن القوى المنتجة المكوَّنة ، ما يُباد . هنالك وباء اجتماعي يبرز في الأزمات ، ربما كانوا حسبوه في جميع الأزمنة السالفة مغزى معاكساً، ألا وهو وباء فيض الانتاج. ففجأة يجد المجتمع نفسه وقد أعيد الى حالة من البربرية الموقتة ؛ فكأنما جوع ، او حرب عمومية تخريبية ، قد قطع عليه جميع سبل البقاء ، وتبدو الصناعة والتجارة انهما قد ابيدتا . ولمَ ذلك؟ لانه قد اصبح للمجتمع فرط من الحضارة ، من وسائل العيش ، من الصناعة ، من التجارة . ولم تعد

قوى الانتاج التي يملكها المجتمع لتستخدم في تقدم الحضارة البورجوازية والشروط البورجوازية للملكية ؛ بل ، على العكس ، انها قد اصبحت اقوى مما ينبغي لهذه الشروط ، وهذه الشروط تعرقل بدورها انطلاقاتها ؛ ومنذ ان تتغلب على هذا العائق تزرع الفوضى في جميع المجتمع البورجوازي وتحيق بالخطر بقاء الملكية البورجوازية . ان الشروط البورجوازية قد اصبحت اضيق من ان تستوعب الثروة التي أنتجتها[٧٣] » .

اساساً ان الأزمة تستجر الأزمة وفقاً لمسير تكديسي لا منته : « كيف تتغلب البورجوازية على الأزمات ؟ من جهة ، بالإبادة الاجبارية لكتلة من القوى المنتجة ؛ ومن جهة اخرى ، باحتلال اسواق جديدة وبالاستغلال الأشد إحكاماً للاسواق القديمة . وكيف إذن ؟ ذلك بتهيئة أزمات أعمّ واخطر ، وبإنقاص وسائل التنبؤ عن الأزمات[٧٤] » .

على اننا نرى ايضاً ، في النص السالف ، الدلالة على فاعلية الأزمات : « ان الشروط البورجوازية قد اصبحت اضيق من ان تستوعب الثروة التي انتجتها » . مما يعني فيض انتاج مصحوب بنقص في الاستهلاك العمالي sous-consommation : وهذه الظاهرة المزدوجة تنتج عن « الشروط البورجوازية » ، اي عن نظام استغلال العمل. فلأجل ان تستمر البورجوازية الرأسمالية لا بدّ لها من ان تجتهد لتكدس بزيادة ، وذلك ما يشكل هدف نشاطها ، وعليها اذن تحقيق ارباح متزايدة باستمرار ، مما يقابل إبقاء العامل في بؤسه . غير انها ، بإنمائها رأسمالها بواسطة تكديس كل هذا الربح ، فهي تنتج اكثر بكثير مما يستطيع العمال شراءه بالدخل الذي حددته لهم . وهذا التناقض بالذات هو الأزمة ، انسداد ميكانية الانتاج .

على انه ينبغي عدم القول بان ماركس يفسر الأزمة بنقص الاستهلاك العمالي المطلق : فهو لا يؤمن بوجود « قانون عسني » loi d'airain من شأنه

إبقاء الأجور في مستوى ادنى ، فيزيولوجي او غيره . ولكنه يقرّ بإمكانية فيض انتاج نسبي ، اي مبني على عدم اهلية دفع قيمة الانتاج الفائض.

على ان في سماء اللوحة لعبة القانون المنزعي لانخفاض معدل الربح ، ذلك العمل الذي يجبر الرأسمالي على زيادة رأسمالــه حتى الحدّ الاقصى ليعوض نقص معدل الربح ، مع كونه في ذلك يُنقص في الواقع بصورة غير مباشرة هذا المعدل للربح .

ففيض– رأس المال surcapitalisation او فيض–التوظيف(توظيف رأس المال) surinvestissement ، مهما كان مصدرهمـــا ، يجلبان فيض إنتاج يطلق الأزمة : « هنالك برهة في الدائرة او الدائرة الحلزونية بالأحرى التي يرسمها رأس المال اثناء اعادة إنتاجه ، يبدو فيها السوق اضيق من الانتاج(٧٥)» . وهنا ما يكمن مصير الرأسمالية ، مدفوعة الى التقدم اللامحدود لرأس المال ، مجبرة عـــلى « الانتاج بحسب القوى المنتجة ، اي بقدر المستطاع ، على استغلال ، برأس مال معيَّـن ، اقصى حدّ من العمل ، دون اعتبار محدودية السوق ولا الحاجات المليئة؛ وكل ذلك بالتوسيع المستمر لاعادة الانتاج reproduction وللتكديس ، باعادة تحويل الدخل الى رأس مال بصورة ثابتة ، بينما ، من جهة اخرى ، تبقى كتلة المنتجين محدودة ويجب ، بحسب نظام الانتاج الرأسمالي ، ان تبقى محدودة ، اي متوقفة عند الكلية الوسطى للحاجات(٧٦) » .

غير ان ظاهرة فيض الانتاج ليست سوى الوجـــه الثاني لنقص – الاستهلاك العمالي : فهذا يرسم حدّ الطلب العمالي . وهذا الحدّ ينتج عن قانون التكديس نفسه الذي يدفع برأس المـــال الى النموّ دون توقف . وهكذا يمكن القول ان « السبب الاخير لكل الازمات الحقيقية هو دائماً الفقر واستهلاك الجماهير المحدود المضادان لنزعة الانتاج الرأسمالي الى انماء

القوى المنتجة ، كما لو كانت هذه لا تعرف من حدود سوى الامكانية المطلقة لاستهلاك المجتمع (٢٣) » . ومن الممكن ان تزداد الأجور الواقعية في المرحلة التصاعدية للدائرة : ولكن هذه الحركة يعاكسها مباشرة وجود عدد متزايد من البطالين المتزاحمين على العمل ، نازعين هكذا الى تخفيض سعر طاقة العمل . وهكذا ، حتى في المرحلة التصاعديـــة من الدائرة ، يكون طلب العمال لخيرات الاستهلاك نزاعاً الى الاستقرار او الى التناقص . فقوة العمال الشرائية غير كافية ، وهم لا يتمكنون من الاستهلاك بمـــا يكفي لامتصاص الانتاج المستحدث .

واننا لنستطيع القول باختصار مع هـ . بارتولي : « ان انخفاض معدل الربح ، المنزعي ، يحدث المزاحمة ، العمليات التجارية ، كل متعهد مفتشاً عن تعويضها بزيادة كتلة الربح — مما يسبب فيضاً نسبياً لرأس المال يولد بدوره الافتقار ، المقابل ، الى المواد الاولية ، العائد هو نفسه إما إلى مواسم غير كافية ، وإما إلى تباعدات في فترات الانتاج — ويرافق فيض رأس المال نقص — استهلاك عمالي يضخم هذا الفيض — وتتيح اعادة الكرة ازمة « ضرورية » للتصفية . ان تكديس المال ، والتقدم التكني ، والانقلابات في التركيب العضوي لرأس المال ، تمديد سير الانتاج ، الخ . ، ذلك يعقد الصورة البيانية schéma » .

صحيح ان اقتصادياً كدوبريز Dupriez ، يميز ، عـــلى العكس ، نظريتين لماركس في الازمة . فالاولى ، الموجودة بصورة رئيسية في الجزء الاول من « رأس المال » ، يمكن التعبير عنهـــا كما يلي : ان قانون المواد الغذائية subsistances (اي قانون شراء طاقة العمل بقيمتها ، او بقيمة المواد الغذائية الضرورية لانتاج ولاعادة انتاج طاقة العمل هذه) يسبب خلق فضل — قيمة ، مما يحدث التكديس الرأسمالي الذي يقرر بدوره نسق

او خطو rythme خلق خيرات الانتاج دون اي رباط بالطلب الاخير. وبتعبير آخر، قد يكون هناك نوع من نقص – الاستهلاك العمالي نامٍ من الخارج exogène .بينما في « تاريخ المذاهب الاقتصادية «l'Histoire des Doctrines économiques ، عـلى العكس ، وفي الشروح اللاحقة لـ « رأس المال » (خاصة في الجزء الثالث) ، ربما كان هنالك تفسير ناشيء فقط عن التناقض الداخلي في النظام الرأسمالي ، دون اللجوء الى قانون المواد المعاشية loi des subsistances ، ودون أن يكون ثمة مضادة لقانون المنافذloi des débouchés الذي يمنع التسليم بوجود طلب غير كافٍ.ففي هذا الحال يوجد تكديس مفرط لرأس مال ثابت(او مستقر بالاحرى). اذ ان التوفير ، بالفعل ، المحدد بتوزيع المداخيل وحـده ، يحدد بدوره التوظيف، مهما كانت الصلات بين معدل الفائدة ومعدل الربح : فالرأسمالي لا يحسب اذن حساب التوازن بين خيرات الانتاج وخيرات الاستهلاك.ومن هنا كانت الازمة . وفي الحالة الاولى قد يكون هنالك تفسير بنقص – استهلاك مستقل ، ناجم عن مجرد قانون المواد المعاشيـة (مفسراً بعبارات مماثلة لقانون لاسال Lasalle العسفي ؛ وفي التفسير الثاني قد يكون ثمـة (فيض – تحويل – إلى رأس مال) surcapitalisation مستغل بالقدر نفسه ، ناجم عن توزيع المداخيل وحده (ارباح واجور) دون ان يوضع الطلب موضع تحرٍّ .

الا اننا ، اذ اشرنا الى ان فيض – الانتاج ، كنقص – الاستهلاك ، هما، بحسب نصوص من ماركس، عائدان الواحد للآخر ، فقد بيّنا كفايةً التبعية المتبادلة بين الصورتين البيانيتين . واذا كان ماركس يشدد تارة على واحد من المظاهر عوضاً من الآخر ، فقد يكون ذلك وفقاً للمناسبة، ولكن بدون شك انه ، اكثر من ذلك ، لكون مختلف الشروح عن الازمات لا

تقع في الصعيد نفسه من محاكمته raisonnement : ان (فيض—التحويل— الى رأس مال) يوسّط عناصر من المحاكمة لم تبرز بعد على مستوى التحليل المجرد الذي يقع فيه الجزء الاول من « رأس المال »، حيث الموضوع يتعلق خاصة بنقص — الاستهلاك العمالي المربوط بسير الانتاج. وتوسط (تحويل — الى — رأس مال) مفرط لا يمكن ظهوره الا متى قيست الظاهرات النقدية وظاهرات المداخيل المبينة في الجزءين الثاني والثالث من « رأس المال » .

فقد اشار ماركس ، بالفعل ، وبطريقة تدقيقية للغاية ، الى دور المال او النقد في الازمة . واشار بصورة خاصة الى دور المناقلة في الزمن بين الشراء والبيع : « يمكن ان يتميز البيع عن الشراء . وهنا تكمن الازمة[٧٨] ». ويفسر ماركس ذلك باستعمال المال ، اي النقود ، في وظيفتين مختلفتين ، اي كوسيلة للتسديد وكمقياس للقيمة : « الازمة بشكلها الاخير تتأتى من كون النقود تعمل كوسيلة للتسديد وتبرز في برهتين مختلفتين في وظائف مختلفة[٧٩] ». فبطريقة ملموسة ، ان ذلك يعني ان « صعوبة البيع ، بفرض كان للبضاعة قيمة استعمال ، يتأتى فقط من السهولة التي يؤجل بها الشاري إعادة تحويل النقود إلى بضاعة[٨٠] ». وهذا ما يحصل في كل مرة يكون فيها تكديس مال. ولكن ظاهرة نقص — الاستهلاك ليست مختلفة : فهي تقابل توفيراً مفرطاً وتوظيفاً مفرطاً من قبل الرأسمالي ، نتيجته تصرّف من المجتمع بكامله يؤجل شراء بضاعة كان لها مع ذلك قيمة استعمال .

وهكذا تكون الوحدة المنطقية للتفسير مرتكزة على «التحول الظاهر لرأس المال ، على الفصل في الزمان والمكان بين الشراء والبيع[٨١] » . ففائدة هذا التفسير كبيرة جداً اذن. انه يتراءى لنا بالاضافة الى ذلك، الى اي حد يتطابق مع التفسير الذي يبحث عنه كثير من الاقتصاديين العصريين المتمسكين بدراسة انعكاسات عامل الزمن في مختلف الظاهرات الاقتصادية. والمناقلات

décalages في الزمن ، بهذا الشكل او بذاك ، معتبرة اليوم كمصدر الازمة. وقد اشار ماركس كذلك الى هذه الواقعة عندما كان يربط ظاهرات التسليف crédit بتفسيره العام للازمة. فالتسليف ليس الا مناقلة décalage ، دارجة كأكثر ما يكون، بين الانتاج والشراء المليء: وان كان هو قد تدخل قبل فعل الانتاج نفسه ، فذلك لا يقلل من تهيئته لنقص داخلي بين الانتاج وشراء المنتجات . وهو في ذلك يمثل دوراً مكملاً لدور التوفير ، اي لدور تكديس الربح من قبل الرأسمالي. فهو ايضاً يسبب فيض رأس المال وانسداد السوق .

ان للنظرية الماركسانية احياناً ، بهذا المظهر كله ، رنيناً مماثلاً لرنين النظريات الحديثة ، كنظرية كينس Keynes مثلاً . وهكذا نقرأ في إشارة بخط ماركس : « تناقض في نمط الانتـاج الرأسمالي : العمال من حيث كونهم شارين للبضائع لهم اهمية في السوق . ولكن، متى اعتبرناهم كبائعين لبضاعاتهم ، طاقة العمل ، نجد ان المجتمع الرأسمالي نزاع الى جعلها بأقل الاسعار . وتناقض آخر : الأزمنة التي يحشر فيها الانتاج الرأسمالي جميع قواه في العمل تتكشف بقاعدة عامة وتظهر كأزمنة فيض – إنتاج ، لان قوى الانتاج لا يمكنها مطلقاً ان تُستخدم كغاية حتى يكون هنالك ليس انتاج فقط ، بل وتحقيق لأكبر مبلغ من القيمة . ولكن بيع البضاعات ، وتحقيق رأس المال – البضاعة ، وبالتالي فضل – القيمة ، ذلك محدود ، ليس بحاجات استهلاك المجتمع بصورة عامة ، بل بحاجات استهلاك مجتمع ، قسمه الاكبر هو ، وسيظل دائماً ، فقير » . فينبغي لفت الانتباه إلى أن التمييزات الضرورية لم تجرِ هنا بين خيرات الانتاج وخيرات الاستهلاك . ولكن في روح النظرية مماثلات غريبة مع مفهوم الطلب الفعلي كما ورد لدى مؤلف « النظرية العامة في الاستعمال ، في الفائدة وفي النقد » . Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie

الاقتصاد والثورة

بعد هذا الوصف للقوانين المعبرة عن الارتباك الصميمي للنظام الرأسمالي وللأزمات المشيرة الى تطوره المصطدم ، يحسن بنا ان نحدد الموقف : فهل توصل ماركس الى البرهان عن انهيار الرأسماليـــة انهياراً يتلو عمل العوامل الاقتصادية الكمية وحدها ، كما يتراءى من نظرية المادانية التاريخية ؟

يبدو ان ذلك لم يحصل تماماً . فقبل كل شيء ، بالفعل ، لم يدر البحث قط في كل هذا عن « أزمة عامة » ، نهائية للرأسمالية . ان ماركس لا يتحدث مطلقاً عن مثل هذا الحدث* . والمؤلفون السوفييتيون العصريون هم الذين ، إثر دراسات لينـــين عن الاستعمار او سياسة الدول التوسعية l'impérialisme ، قد روجوا هذه النظرية . اساساً قد يكون الموضوع ظاهرة جديدة برزت ابتداءً من سنة ١٩١٤ . فهذا التاريخ يدل ، بالفعل ، على نقطة الانفصال بين الاقتصاد الكلاسيكي ذي الأنموذج التزاحمي نسبياً ،

(*) صحيح اننا نجد عبارة « أزمة عامة » في التنبيه الوارد في آخر الطبعة الثانية الالمانية لـ « رأس المال » . « إن الحركة التناقضية للمجتمع الرأسمالي تبرز للبورجوازي العملي ، بالشكل الأكثر لفتاً ، بتبدل الصناعة الحديثة عبر دورتها الدورية حيث تبلغ ذروتها في الأزمة العامة . بل اننا نلاحظ من الآن عودة طلائعها ؛ انها تقترب من جديد »... (*Le Capital*, trad. Roy, t. I, p. 29) . فالسياق يدل بوضوح عــلى أن « أزمة عامة » لا تعني هنا سوى الأزمة التي ، في ذروة الدورة ، تبلغ مجمل الاقتصاد ، وليس أزمة نهائية وأخيرة تصيب الرأسمالية في العالم كله وتسبب انهياره . إن السوفييتيين هم الذين قد روجوا هذا التفسير الأخير إثر اعلانات ستالين في المؤتمر السادس عشر للحزب البلشفيكي ، عــلى أساس ما أتى به فارغا Varga . (ينظر بهذا الصدد هـ. شامبر ، « الماركسانية في الاتحاد السوفييتي » H. Chambre, *Le marxisme en Union soviétique*. Ed. du Seuil, Paris, 1955, pp. 412 et sq.

والاقتصاد الحالي . والتجارة الدولية لم تنهض قط من الانحطاط الذي ألمَّ بها بعد سنة ١٩١٤ . ان تغيُّر التيارات التجارية قد أزال توازناً كان يُحسب انه مركز منطقياً ، وكان يعود في الواقع الى ظروف عرضية : غير انه لم يكن يدوم ، في الواقع ، الا بفضل التوظيف الضخم في المستعمرات . وقــد ظهرت قوى اقتصادية جديدة ، والقوى الصناعية القديمة لم تتمكن الا بلأي من الاحتفاظ بنشاطها الاقتصادي التقليدي . فقد انتزعت منها اسواق ذات شأن في توازنها. واستمر النظام تخلعاً حتى الازمة الكبرى. ثم اصبحت العملات غير قابلة للتبديل ، والدول تتبع سياسة الاكتفاء الذاتي ، وجمدت التجارة الدولية. وقد اخلت الحرب العالمية الثانية ، اكثر من الاولى ايضاً ، بتوازن التيارات التقليدية للتبادل ، ونحن نلاحظ ، اكثر فأكثر ، انه لا يوجد توازن طبيعي للاقتصاد الدولي ، وان حياة الاقتصادات القومية هي ، في بعض الاحوال ، على كثير من عدم الاستقرار .

ويبقى صحيحاً انه حتى والمؤلّفون السوفييتيون الذين يؤوّلون هذه الواقعات كعلامة ازمة عامة للرأسمالية ، لا يقصدون فقط ظاهرة اقتصاديـــة ، بل بأكثر من ذلك بكثير هم يقصدون مصادفة سياسية واجتماعية جديدة ، متميزة بالصراع بين القوى الاستعمارية ، بتمرد الشعوب المستعمرة ، بالنمو المتزايد للحركة البروليتارية الدولية .

فكم بالاحرى ألاّ يكون ماركس ، وهو لا يتحدث عن ازمة عامة ، قد فسر بعبارات اقتصادية فقط كامل سير انهيار الرأسمالية . وفوق ذلك ، اذا كان قد تمكن من ان يبرهن كيف ان عوامل اقتصادية تولد ارتباكات عميقةً ، ازمات ، فهو لا يبرهن حقيقة ان مجرد المنطق الاقتصادي قد يقود في ذاته الى محو الرأسمالية . ان البروليتاريين هم الذين سيسحقون الرأسمالية

في ثورة . فعلينا ان نفحص اذن العرض الذي يقدمه ماركس عن هـــذه الثورة ، ونتساءل عما اذا كان ، على هذا الصعيد على الاقل ، يتوصل الى البرهان على ان العمل الثوري هو العوامل الاقتصادية نفسها .

وبصدد عمل القوانين الاقتصادية الآيلة الى انهيار الرأسمالية ، يمكن ، على ما يبدو ، العودة الى استنتاج دوبريز Dupriez بشأن الازمات في مؤلف ماركس : « ان في ذلك مشكلة اجتماعية خطيرة تحتمل اختلالات في التوازن مستمرة ، اذن ازمـــات في الاقتصاد ؛ ولكن الموضوع ليس موضوع منطق اقتصادي ، ولا هو بالنهاية الكوارثية بالمعنى الماركساني » . وبشكل اصح ايضاً ، ان ماركس نفسه لا يبدو انـــه يغصب المنطق الاقتصادي ليحدث وحده هذه النتيجة الكوارثية catastrophique .

فهل هذا يعني ، ونقصد هنا توضيح نقطة اخيرة ، انه يجب اعتبار تنبؤ ماركس بخصوص زوال الرأسمالية خاطئاً بكامله ؟ كلا ، بشرط ان يُقصد بالرأسمالية الرأسمالية التزاحميـــة concurrentiel ، المحررة من كل مراقبة والتي يحدثنا عنها ماركس . ولكن هذه الرأسمالية المذكورة قد زالت ، او انها قريباً ما ستكون قد سبقها الزمن . وان ما بقي منها يتجـــه بشكل مرئيّ الى تغيير تركيبه وبنيانه . بل ان هنالك اقتصادياً تحررانياً كبيراً ، جوزيف شومبيتر ، لم يكن يتردد لعشرين سنـــة خلت في ان يعلن ، هو ايضاً ، زوال الرأسمالية بمعناها المحصور . ومن قَبْله كان شمولر وسومبارت قد اقتنعا بالامر نفسه .

غير انه اذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة ، اذا كان ماركس لا يأتي بصيغة اقتصادية محضـــة لزوال الرأسمالية ، فيجب القول ان زوال الرأسمالية التقليدية ، الذي بإمكاننا اليوم إما ان نستنتجه وإما ان نتمناه

لأسباب غير التي لدى ماركس ، هو بعيد ، في كل حال ، عن ان يُفسر بكامله بالاسباب التي يدلي بها عن الانهيار الاوتوماتيكي للنظام . وهكذا كان اقتنـــاع شومبيتر Schumpeter لدى فحصه النظريات الماركسانية : « حتى فيما لو كانت مسلمات ومحاكمات ماركس خاطئة اكثر مما هي عليه ايضاً ، فهذا لا يقلل من صحة استنتاجاته ضمن نطاق تأكيده فقط ان التطور الرأسمالي سيؤول الى تقويض مرتكزات المجتمع الرأسمالي . فانا اعتقد انه سيكون كذلك » .

الفصل الثالث عشر

الـــثّورة

اذا كانت قوانين نموّ الرأسمالية لا تشير الى نهاية كوارثية ذات ميزة اوتوماتيكية* ، فذلك لانه اذا اردنا إزالة الاشتطاط ، يجب أن يتوفر شيء آخر ، غير مجرد حركة قوى الانتاج. يجب ان تحصل الثورة . فما هي الثورة إذن ، في نظر ماركس ؟

(*) سوف يوضح لينين ، لأهل عصره ، الأهمية النسبية للجبرانية الاقتصادية والمبادرة الثورية ، ولكن بتشديد ، بالنسبة لماركس ، أهمية الثانية . وهو يجتهد ، واضعاً نفسه في ميدان « الاقتصاديين » ، خصومه ، أن يبرهن أن روسيا ، البعيدة جداً عن أن تكون بلداً رأسمالياً صناعياً متقدماً ، وذات الاقتصاد الذي ما يزال زراعياً ، يمكن مع ذلك اعتبارها كناضجة من أجل الثورة .فوضع روسيا الزراعي يجر بالفعل الى تفكك طبقة الفلاحين الى طبقتين متعاديتين . ويتوصل هكذا لينين الى أن يعيد ، فيما يتعلق بروسيا ، الصورة البيانية التي أوردها ماركس.وهذا ما يفعله في «نمو الرأسمالية في روسيا» Développement du capitalisme en Russie . وانـــه لحل ذو أهمية رئيسية لتطور الشيوعيـــة في الاتحاد السوفييتي ، كما هو مهم لتأسيس الديموقراطيات الشعبية إثر الحرب العالمية الثانية . ولكن لينين ، كما لو أنه كان يشك مع ذلك في الجبرانية الاقتصادية الجذرانية التي كان يستخلصها البعض من الماركسانية ، يشعر بالحاجة الى التشديد ، بصورة خاصة تماماً ، على الدور الذي يمثله ، في الثورة ، تفتح الوعي الثوري . على أن الاقتصاد في نظره ، هو بكل تأكيد ، المرتكز للتطور أو للنمو الثوري ، ولذلك هو مجدّ في تحليل التوسع الاستعماري كمرحلة أخيرة للرأسمالية وممهد لتفككها ، ولكنه يدافع خاصة عن الصراع السياسي ، عن الفعل الواعي.إنه يريد تقدم «الديموقراطية» في وعي البشر ،دون أن ينشغل بصورة ضيقة جداً بالتقدم الأوتوماتيكي للنظام الاقتصادي . فهو وسط هكذا بين الجبرانية المحضة ونظرية ثورية دون رباط مع العلاقات الناجمة عن الاقتصاد : غير أن مقتضيات المجادلة تجره الى أن يكافح

طبيعة الثورة في نظر كارل ماركس

لقد جاء ماركس بتعريف واسع جداً للثورات في مقدمة « نقـــد الاقتصاد السياسي » سنة ١٨٥٩ ، بصدد المادانية التاريخية . ويتناول ماركس كل ثورة في هـــذا التعريف في تعلقها بحركة التركيب التحتي الاقتصادي . ولنورد هذا النص الاساسي : « ان قوى الانتاج المادية ، في درجة معينة من نموها ، تدخل في تناقض مع علاقات الانتاج الكائنة ، او ، وهذا تعبير قانوني لما سبق ، مع علاقات الملكية التي كانت قد نمت هذه القوى في داخلها حتى ذلك الوقت(٨٢) » . فأساس كل ثورة يجب ان يبحث عنه اذن في تناقض ما بين قوى الانتاج الجديدة وعلاقات الانتاج السالفة . « فمن اشكال نموّ القوى المنتجة التي كانتها هذه العلاقات (علاقات اجتماعية او علاقات إنتاج او علاقات ملكية) انها تتحول الى عراقيل في وجه نموّ القوى المنتجة(٨٣) » . فعندما تظهر مثل هذه الوضعيـــة « تبدأ فترة ثورة اجتماعية(٨٤) » .

وبالفعل ، ان كل ثورة في نظر ماركس هي ثورة اجتماعية ، حتى الثورات المقول عنها « سياسة » ، التي يتحدث غالباً عنهـــا ليعارضها مع الثورة الاجتماعية الاصلية ، اي مع الثورة الشيوعية . فيجب عدم التصور

بصورة رئيسية ، الجبرانية المفرطة في جذرانيّها التي كانت تقود الى رفض الفعل السياسي والى جعل الحركة الثورية بدون طعم . وقد كتب قائلاً : « لا يستخلص من كون المصالح الاقتصادية تمثل دوراً حاسماً أن الصراع الاقتصادي (المهني) ذو أهمية أولية ، لأن المصالح الاساسية للطبقات لا يمكن إرضاؤها إلاّ بتغيرات سياسية أساسية ؛ وبصورة خاصة ، إن مصلحة البروليتاريا الاقتصادية الرئيسية لا يمكن إرضاؤها إلاّ بالثورة السياسية التي تحل دكتاتورية البروليتاريا مكان الدكتاتورية البورجوازيـــة » . (Que faire ? trad. française, 1925, p. 51, note I)

مطلقاً ان ثورةً ما يمكن ان تبدأ بكونها سياسية او ايديولوجية او فلسفية او دينية . نعم ، ان كل ثورة تجر الى تغييرات ثورية لعناصر التركيبات الفوقية في المجتمع .يقول ماركس: « مع تغير الاساس الاقتصادي ينقلب ، بسرعة تقريباً ، جميع التركيب الفوقي الهائل (wälzt sich um)[٨٥] » . غير ان المهم ليس هو هذا التغير الثوري للتركيبات الفوقية . فيضيف ماركس قائلاً : « عندما نتناول مثل هذه الانقلابات يجب ان نميز دائماً بين الانقلاب الممكن استنتاجه بالضبط حسب مقاييس من علوم الطبيعة ، حسب شروط انتاج اقتصادية مادية ، وبين الاشكال القانونية ، السياسية ، الدينية ، الفنية او الفلسفية ، واخيراً الايديولوجية ، التي يعي البشر ضمنها هذا النزاع ويكافحون حتى إزالته. وتماماً مثلما انه لا يحكم على ما هو انسانٌ ما بحسب رأيه في نفسه ، كذلك لا يمكن الحكم على مثل هذا العصر من الانقلاب بحسب وعيه ، بل ، بالعكس ، يجب تفسير هذا الوعي وفقاً لتناقضات الحياة المادية ، وفقاً للنزاع الكائن بين القوى الاجتماعية المنتجة وعلاقات الانتاج[٨٦] » .

فباستطاعتنا ان نستخلص من هذه الاعتبارات تحديداً ماركسانياً للثورة: سير تطوري لانقلاب صادر مباشرة عن التناقض بين حركة القوى المنتجة وحالة العلاقات الاجتماعية ، يجرّ الى انقلابات متتالية ، لكن مشتقة ، على مستوى مختلف التركيبات الفوقية للحياة الاجتماعية . وهذا التحديد يطبق على كل ثورات الماضي وعلى الثورة الشيوعية التي يهدف اليها ماركس .

غير ان ، فيما يتعلق بهذه الثورة الشيوعية ، هنالك فرقاً يجب شرحه . فبالفعل ، انه من وعي التناقض غير الانساني بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ما ستنبجس الثورة . ولن يقصد الثوار إنهاء مشاحنة إيديولوجية ،

سياسية فلسفية او دينية، بل سيعرفون بالضبط ما يفعلون : فبقيامهم بالثورة سوف يعون الظاهرة الاساسية المحددة للثورة ، اي التناقض على مستوى التركيب التحتي . وسيطابق وعيهم الثوري إذن الحركة الواقعية .

الثورات السالفة

اذا كانت ثورات الماضي كلها مطابقة بنظر ماركس ، للصورة البيانية للمادانية الديالكتيكية ، الا ان لها على الاقل ميزة مميِّزة ، هي عدم تمتعها بسوى مغزى محدود في التاريخ : « جميع التملكات الثورية السالفة كانت محدودة(٨٧) ». فأدوات الانتاج التي كانوا يتملكونها كانت ، بالفعل ، محدودة ، لم تكن اجتماعية بملئها ، ولم يكن الانسان يتجلى تماماً في استخدامها . « كان هنالك افراد ، تحدَّدَ تجلّي ذاتهم بأداة إنتاج محدودة وبصلات محدودة ، يتربّبون اداة الانتاج هذه ، المحدودة ، وما كانوا يتوصلون هكذا الا الى محدودية جديدة . صحيح ان اداة إنتاجهم كانت تصبح ملكاً لهم ، ولكن هم انفسهم كانوا يبقون تابعين لتقسيم العمل ولأداة انتاجهم(٨٨) ». والملكية الخاصة المنبثقة من الثورة كانت مسوّرة ضمن حدود الاستعمال الممكن لهذه الملكية الجديدة : الانسان الذي كان قد جعل نفسه مالكاً لوسائل الانتاج الجديدة (آلات ومصانع) قد وسَّع نفسه بدون ريب ، ولكنه لم يكن قد اصبح انساناً شاملاً universel . وتلازمياً ، ان هذا التملك كانت عاقبته خضوع عدد اكبر من الافراد لسيطرة اداة الانتاج : « في كل التملكات السالفة ، كان يبقى جمهور من الافراد تابعاً لاداة انتاج واحدة(٨٩) » .

فجميع الثورات السابقة كانت اذن ثورات جزئية او ثورات سياسية ، اذ تعني كلمة « سياسية » دائماً لدى ماركس وجود شيء خاص او امر

جزئي لم يُتغلب عليها . الثورة الفرنسية نفسها كانت ثورة سياسيـــة . وبالعكس ، فقد بدا لماركس ان ثورة سياسية فقط ، سنة ١٨٤٣ ، في المانيا ، قد اصبحت مستحيلة ، بينما استوت الشروط من اجل ثورة من نوع آخر تماماً : « ان ما هو بالنسبة لالمانيا حلم وهمي ليس التحرر العام والانساني ، انه بالاحرى الثورة الجزئية ، السياسية فقط ، الثورة التي تترك اعمدة البيت قائمة(٦٠) » .

طبقة واحدة في الثورة السياسية ، اذن زمرة محدودة من الناس ، تتحرر ، متخذة لنفسها بالاضافة الى ذلك صفة تمثيل مصالح المجتمع بكامله : «على اي شيء — يقول ماركس — ترتكز ثورة جزئية ، سياسية فقط ؟ على هذا : يتحرر جزء من المجتمع البورجوازي ويحتكر السيادة العامة ، وتأخذ طبقة معينة على عاتقها ، انطلاقاً من وضعها الخاص ، التحرير العام للمجتمع . هذه الطبقة تحرر المجتمع بكامله ، لكن فقط بفرضية كون المجتمع بكامله موجوداً في وضع تلك الطبقة وكونـــه يملك إذن او يستطيع ان يستوفر se procurer ، بحسب ما يلائمه ، المال او الثقافة مثلاً(٦١) » . وهكذا لم تكن الثورة الفرنسية قد شكّلت تحريراً شاملاً لو لم يكن الناس فعلياً بورجوازيين .

على انه يبقى صحيحاً ان ثمة وهم شمول يُتطلب دائماً . ويقول ماركس ، متكلماً عن ثورات الماضي تلك ، وعن الدور الثوري الذي تمثله فيها طبقة خاصة ، : « ما من طبقة في المجتمع البورجوازي (bürgerliche) تستطيع القيام بهذا الدور ، الا اذا خلقت في ذاتهـــا ، وفي الجمهور ، عنصر حماس تتآخى فيه وتختلط مع المجتمع بصورة عامة ، تتوحد والمجتمع ، تكون مشعوراً ومعترفاً بها كالممثل العام لهذا المجتمع ، عنصراً تكون فيه مزاعمها وحقوقها في الواقع مزاعم وحقوق المجتمع نفسه ، تكون هي فيه ، واقعياً ،

الرأس الاجتماعي والقلب الاجتماعي . ليس الا باسم حقوق المجتمع العامة ما تتمكن طبقة خاصة من المطالبة بالافضلية العامة . ولكي تستولي على هذا الموقف المحرِّر او التحريري وتضمن لنفسها الاستغلال السياسي لكل ميادين المجتمع لمصلحة ميدانها او نطاقها الخاص ، فالطاقة الثورية ووعي قوتها الخاصة لا يكفيان لذلك(٦٢)». على ان الوهم يُناقَض دائماً ، بقدر ما هو ضروري.

ويبقى ماركس سنة ١٨٤٨ ، في « البيان الشيوعي » ، اميناً لهذا النقد للثورات السالفة . الا انه يعبِّر عنه بطريقة أبسط : « جميع الحركات قد تمت حتى هذا الوقت من قِبل اقليات او لمصلحة اقليات(٦٣) » . وهذه الثورات الجزئية ، التي قامت بها طبقة ولمصلحة طبقة ، هذه الثورات من قِبل اقليات ، تحوك التاريخ حتى يومنا هذا .

الثورة الشيوعية . تفرُّدها

ان الثورة الشيوعية ، التي أعلنها ماركس ، يجب ان تتميز ، بالنسبة لكل تلك الثورات من الماضي ، بتفردية عليا . فخلافاً للثورات السياسية ، سوف تكون ، بشكل ظاهر ، ثورة اجتماعية . بدون شك ، جميع الثورات هي انقلابات اجتماعية ، حتى وان لم تبرز كذلك ، وجميعها تنجم عن تناقضات اجتماعية . غير ان الثورة الجديدة ستكون اجتماعية بعدة معانٍ جديدة : سوف تكون اجتماعية بشكل واعٍ ؛ سوف تحظى باهتمام المجتمع بأسره وليس ، كالسابق ، باهتمام طبقة واحـــدة ؛ ولسوف تجعل الناس يطلون على المجتمع الحقيقي .

وبالطبع يجب البحث عن تفردية الثورة الشيوعية في عميل agent هذه الثورة اولاً ، اي الطبقة البروليتارية . فما الذي يميز هذه الطبقة ؟ الجواب

ليس صعباً ، طالما ان ماركس قد حدد شروط ذلك قبلياً .

فلسوف تتمتع بالشمول الذي كان ينقص جميع الطبقات الثوريـــة السالفة . لكن لما كان من الصعب حتى الآن وجود طبقة كانت شاملة إيجابياً وممثلة فعلياً كل المجتمع ، لما كان مستحيلاً وجود طبقة شاملة على نمط التملك sur le mode de l'avoir ، فالطبقة الثورية للثورة المقبلة لن تتمتع بالشمول الا على نمط الحرمان sur le mode de la privation ، نمط النقص المطلق . يلزمنا اذن طبقة لا تكون طبقـــة خاصة الى جانب طبقات اخرى وعلى علاقات معها في المجتمع ؛ يلزمنا طبقة لا يكون معترفاً بها من قبل بقية الطبقات . وبما ان الاعتراف بطبقة يتعبر في حقوق وفي تملك ، فيلزمنا اذن زمرة من الناس محرومين من كل الحقوق في الإطـــار الاجتماعي ومجردين من كل ملك قد يمكن لهذه الحقوق ان تجد فيه مسندها. يلزمنا طبقة تكون بأسرها في السلبي ، طالما انه لا يمكن في الإيجابي ان يوجد غير شيء محدد .

منذ ١٨٤٣ وماركس يصوغ هذه المقتضيات في نص رئيسي : « يجب تكوين طبقة بسلاسل جذرية ، طبقـــة من المجتمع البورجوازي لا تكون طبقة من المجتمع البورجوازي، طبقة تكون ذوب جميع الطبقات ، دائرة او نطاق يكون لها ميزة شاملة بآلامها الشاملة ولا تطالب بحق خاص ، لأنها لم تـُمنَ بأذى خاص ، بل بأذى في حدّ ذاته ، دائرة لم تعد لتتمكن من الاحتكام الى امتياز تاريخي ، بل فقط الى الامتياز الانساني ، دائرة لا تكون في تضاد خاص مع العواقب بل بتضاد عام مـــع كل مفترضات السيستيم السياسي الألماني المسبقة ، واخيراً دائرة لا يمكنها ان تتحرر بدون ان تتحرر من سائر دائرات المجتمع وبدون ان تحررها جميعها اذن، وتكون، بكلمة واحدة ، الفقدان الكامل للانسان، ولا تقدر بالتالي استعادة نفسها

إلا بان ترجع مجدداً وكاملاً الانسان . ان تفكك المجتمع من حيث كونه طبقة خاصة ، تلك هي البروليتاريا[١٤] » . البروليتاريا هي كل المجتمع بالشكل السلبي en négatif طالما انها مبعَدة تماماً عن المجتمع كما هو عليه.

ولكن في سنة١٨٤٨ نرى ان ماركس لا يعود يكتفي بالتسليم بظهورها، بل انه يصفها كواقع : « ان شروط بقاء المجتمع القديم قد تلاشت في شروط بقاء البروليتاريا . فالبروليتاري لا يملك شيئاً ؛ وعلاقاته مع زوجته واولاده لم تعد تشترك بشيء مع علاقات العائلة البورجوازية ؛ ثم ان العمل الصناعي الحديث ، والإخضاع الحديث لرأس المال ، وهو واحد في انكلترا وفرنسا ، في اميركا والمانيا، كل ذلك قد جرده من كل ميزة قومية. وهو يرى في الشرائع ، والدين ، والاخلاق مزاعم بورجوازية تختبئ وراءها مصالح بورجوازية[١٥] » .

وفوق ذلك ، ان المجتمع الحالي ينكر على هذه الفئة الاجتماعية ، وهي كل المجتمع من الوجهة السلبية،ينكر عليها وجودها. صحيح ، اذا اردتَ، انها تؤلف طبقة،ولكنها طبقة غير معترف بها انها تكوّن جزءاً من المجتمع : « كل المجتمعات السابقة كانت ترتكز على التعاكس ما بين طبقات ظالمة وطبقات مظلومة. ولكن لكي يمكن اضطهاد طبقةٍ ما فينبغي ان يضمن لها شروط تتمكن في إطارها من ان تعيش على الاقل عيشتها الرقيقية. غير ان الرقيق ، في نظام الاسترقاق،قد تمكن بجهوده من ان يرتفع الى مرتبة عضو بلدية commune ، كما ان البورجوازي — الصغير قد تحول في ظل نير الاستبداد الاقطاعي الى بورجوازي . بينما العامل في يومنا هذا، عوضاً من ان يرتفع مع تقدم الصناعة ، يهبط ، بالعكس، اكثر فأكثر الى ما تحت اوضاع طبقته الخاصة. فالعامل يصبح فقيراً والفقر ينتشر بأسرع ايضاً من السكان والغنى. فيتبين هكذا بوضوح ان البورجوازية عاجزة عن ان تستمر

ايضاً ، زمناً اطول ، الطبقة المسيطرة من المجتمع ، وان تفرض على المجتمع ، كقاعدة وكقانون ، شروط بقاء طبقتها . انها غير قادرة على السيطرة لانها غير قادرة على ان تضمن لرقيقها حتى البقاء في إطار عبوديته ، لانها مجبرة على ان تتركه ينحدر الى وضع عليها فيه ان تقوته عوضاً من ان تقتات به[٢٦] » . البورجوازية لا تتمكن ، باسم ميلها الاقتصادي وباسم حركة الاقتصاد ، الا ان تنكر على اعضاء البروليتاريا الشروط الاقتصادية التي من شأنها ان تضمن لهم وضعية ما ، مكاناً ما في المجتمع ، ودوراً ما. لا يمكن للرأسمالية ان توجد بدون البروليتاريين كطبقة متممة للبورجوازية ، ولكنها ليست محتاجة اليهم ، وهي تلقي بهم دون انقطاع ، بواسطة البطالة، خارج المجتمع الاقتصادي . واذا كانت البروليتاريا ، سلبياً ، كل المجتمع ، فلكونها حاصل الانكار négation الفعلي والفاعل ، الذي يقوم به المجتمع الرأسمالي لذاته . ان شروط وجود البورجوازية (التكديس) وشرط وجود البروليتاريا يتناقضان : فالرأسمالي لا يتمكن من الاستمرار كرأسمالي الا بجعله العامل لا يعود يكون حتى بعامل ، وذلك بتنشيطه سير البؤس الذي يبلغ الذروة في البطالة المزمنة وفيض السكان المقابل لها .

ليس بوسع الرأسمالية الا ان تولد العملاء الذين ينكرونها ، وهنا ما نجد السير الحقيقي لتخريب ذاتها، لتخريبها الذاتي. ان اول ما تنتجه البورجوازية هو « حفّارو قبرها[٢٧] ». وكان يقول ماركس في « الإيديولوجية الالمانية » l'Idéologie Allemande : « تأتي مرحلة في تطور القوى المنتجة تنشأ فيها قوى منتجة ووسائل تداول لا يمكن ان تكون غير نَحِسة في العلاقات الكائنة وهي لم تعد قوى منتجة ، بل قوى مدمرة (سيطرة الآلة والنقود) ، وتنشأ — وهذه واقعة مربوطة بالسابقة — طبقة تتحمل تبعات المجتمع دون التمتع بمكاسبه ، منبوذة من المجتمع وموضوعة بالقوة في المعارضة الأكثر

سفوراً مع سائر الطبقات ، طبقة تكوّنها اغلبية اعضاء المجتمع ، ومنها ينبجس الوعي لضرورة نشوب ثورة جذرية ، وعي هو الوعي الشيوعي ، يمكن ان يحصل ايضاً ، كما هو معلوم ، لدى بقية الطبقات بفضل رؤية وضع هذه الطبقة[٩٨] » .

والطبقة الثورية الجديدة هي اخيراً شاملـــة بمعنى آخر ايضاً . فاذا لم تكن ممثلة لكل المجتمع الا سلبياً ، فهي مع ذلك الطبقة المكونة الاغلبية ، بينما جميع الثورات السابقة قد جرت على ايدي الاقليات . «الحركة البروليتارية هي الحركة المستقلة للأغلبية الهائلة[٩٩] » . كذلك ، ان كل ما كانت تزعم كونها الطبقات الثورية القديمة بغية تركيز سيطرتها ، هو حال البروليتاريا واقعياً . انها هو بالطريقة الممكنة الوحيدة ، اي بالطريقة السلبية . انهـــا الضد بالذات لكل المجتمع ، انها إنكاره . ولكنها ، بهذا النمط ، المجتمع بكامله .

ان هذا الوصف لعملاء الثورة الجديدة يوطئ لوصف المسير الثوري الجديد . فهذا المسير ليس ، بالفعل ، عملاً ما قد قُرر عرضياً . انه عمل البروليتاريا الاساسي ، انه فعلها الوحيد . البروليتاريا تكتفي بأن تشغّل او تحرّك الإنكار la négation الكائنة اياه ، انفعالياً . وليست الثورة بشيء آخر .

ونستطيع معاينة ذلك بصدد الملكية الخاصة التي ترتكز عليها الثورة قبل كل شيء : « انكم تخافون — يقول ماركس — من عزمنا عـــلى إلغاء الملكية الخاصة . ولكن الملكية ، في مجتمعكم الحالي ، مبادة من قِبل تسعة اعشار اعضائه ؛ وهي قائمة لأنها ، بالضبط ، بالنسبة للتسعة اعشار ليست موجودة . فانتم تأخذون علينا اذن عزمنا على إلغاء ملكية تفترض كشرط ضروري كون اغلبية المجتمع الهائلة غير ملاكة[١٠٠] » . وينعي البورجوازي

كذلك كون الشيوعيين يحقدون عـــلى التثقيف culture ، ولكن أليست البروليتاريا ، انفعالياً ، اي بشكل منفعل ، هي إنكار التثقيف الذي قد تم إنشاؤه ؟ « ان التثقيف الذي ينعي خسارته يتحول ، بالنسبة لاكثرية البشر الساحقة، الى ترويض يجعل منه آلات[١٠١] ». يأخذون على الشيوعيين عزمهم على تقويض العائلة البورجوازية ، فذلك لكونها مقوضة لديهم . يأخذون عليهم عزمهم على تقويض الوطن، على تقويض القومية : فـ «البيان» يقول : « ليس للعمال وطن . فلا يمكن ان يؤخذ منهم ما لا يملكون[١٠٢] ». نعم لقد تم ضمن البروليتاريا ، واقعياً ، إنكار جميع قيم المجتمع البورجوازي التي ستنقضّ عليها الثورة .

الثورة لا تفعل سوى الافصاح عن الانكار الفعلي الذي يحملـــه البروليتاريون في ذواتهم . فهم إنما يحققون ما هم عليه . لقد كانت الثورة موجودة بالحالة المستترة ، وما يُعمل ليس هو اكثر من إظهارها جهراً . يقول ماركس: « عندما كنا نرسم خطوط أعمّ مراحل التطور البروليتاري، تتبعنا الحرب الاهلية ، المستترة تقريباً في باطن المجتمع الحالي ، الى الحدّ الذي تنفجر فيه بثورة مكشوفة وحيث تلقي البروليتاريا مرتكزات سيادتها ، بقلبها البورجوازية قلباً عنيفاً[١٠٣] » .

واننا لنفهم من هنا سعة الثورة البروليتارية. فهي لم تعد جزئية او سياسية فقط ، انها تبلغ المرتكزات بالذات للنظام القديم وتدمره بكامله . « لقد كان نمط النشاط في كل الثورات السالفة يبقى دون تغيير ، وكان المقصود فقط توزيعاً آخر لهذا النشاط او الفاعلية ، توزيعـــاً جديداً للعمل بين اشخاص آخرين ؛ بينما ، على العكس من ذلك ، تتجه الثورة الشيوعية ضد النمط الذي كان يعمل به سالفاً، فتزيل العمل وتمحو سيطرة جميع الطبقات بمحوها الطبقات نفسها ، لكونها جرت على ايدي الطبقة التي لم يعـــد

معترفاً بها على هذا النحو ، والتي هي التعبير عن إذابة جميع الطبقات ، جميع القوميات ، الخ .، داخل المجتمع الحالي[١٠٤] » . الثورة البروليتارية لا تقضي فقط على شكل خاص من الملكية الخاصة ، بل على كل شكل من الملكية الخاصة : انها لا تضع مكان التي تزيلها ملكية اخرى . انها تزيل سيادة طبقة ، ولكنها تزيل بذلك سيادة كل طبقة لكونها الإنكار والحذف لكل الطبقات . انها تدمّر نظاماً لقسمة العمل ، ولكنها تزيل بالوقت نفسه كل شكل للعمل المقسوم ، كل شكل للعمل كما قد كان هو يظهر حتى هذا اليوم .

ان جميع مميزات التاريخ السالفة ، التاريخ الذي لم يكن قد عرف سوى تتابع انماط مختلفة من الملكية الخاصة ، سوى سيطرة طبقات متتاليـــة ، سوى سياق الاشكال المختلفة لتقسيم العمل ، جميع هذه الميزات هي الآن منكَرة . فان ما تظهره الثورة البروليتارية الى حيز الوجود ليس فقط مرحلة جديدة في التاريخ ، بل انها تجدد جذرياً شروط التاريخ : « ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وشكل الصلات الذي ، كما سبق ورأينا ، قد حصل عدة مرات في التاريخ الى يومنا هذا ، دون ان يؤذي مـــع ذلك اساسها الرئيسي ، كان لا بدّ له في كل مرة من ان ينفجر في ثورة متخذاً بالوقت نفسه اشكالاً ثانوية مختلفة ، ككلية التصادمات ، تصادمـــات مختلف الطبقات ، تناقض الوعي ، صراع إيديولوجي ، صراع سياسي ، الخ[١٠٥] » . بينما ، على العكس ، تهدد الأزمة الحالية المرتكز ، بالذات ، للتاريخ السالف الذي لم يكن غير صراع طبقات والذي كان كل محتواه ينجم عن التطاحن بين الفئات الاجتماعية التي سادت بالتوالي .

***

ان الميزة الشاملة والجذرية لهذه الثورة تقابل بالضبط وضـع الشمول سلبياً لدى الطبقة البروليتارية التي هي عميل هذه الثورة . ومن هنا كانت خطوط الدينامية الداخلية للثورة الاجتماعية ، للحركة التي تتم هذه الثورة بموجبها .

ثم ان القطبين المتقابلين في صلـة « الرأسمالي — البروليتاري » ليسا متعادلين . فلا يمكن وضعهما على صعيد واحد ، وان كان المقصود طرفي علاقة اقتصادية واحدة . وفي الواقع اننا نرى من جهة البروليتاري ظهور دينامية واعية ذات ميزة شاملة ، بينا لا يوجد شيء من هذا ، من جهة الرأسمالي . فعدم التوازن هذا يفسر الترجّح الثوري . وكان ماركس يقول : « البروليتاريا والثروة ضدان . ومن حيث كونهما كذلك هما يشكلان كلاً تاماً un Tout . انهما شكلان لعالم الملكية الخاصة . والمسألة هي معرفـة الموقف المعين الذي يتخذه كلاهما في هذا التضاد . فليس يكفي تفسيرهما كجهتين لكل[١٠٦] » . على ان الثروة الرأسمالية هي الجهة الايجابية للصلة ، « والملكية الخاصة المُرضاة في ذاتها[١٠٧] » . « ان البروليتاريا ، اذا عكسنا الأمر ، مجبرة ، من حيث كونها بروليتاريا ، على ان تزيل نفسها بنفسهـا وتزيل الضدّ الذي يخضعها لشروط ، الذي يجعل كونها بروليتاريا . انها الجهة السلبية للتضاد ، انها بالنسبة لهذا التضاد واقعةُ عدمِ كونه باستراحة (seine Unruhe in sich) ، انها الملكية الخاصة التي انحلت او الآخذة بالانحلال[١٠٨] » . ففي هذه العلاقة من التضاد نجد ان البروليتاريا وحدها تحمل النفي او الإنكار ، إنكاراً ينكر ليس فقط الرأسمالي ، بل وكل العلاقـة الموضوع كلاهما فيها . « وفي هذا التضاد نجد ان صاحب الملكية الخاصة هو الجهة المحافظة ، والبروليتاري الجهة المدمرة . ومن الأولى يتأتى فعل إبقاء علاقة التضاد ، ومن الثانية فعل إبادتها[١٠٩] » .

وهكذا ، مع كون النظام الرأسمالي يقود الى دمار نفسه ، بطريقة لا واعية او ميكانيكية ، فان انهيار الملكية الخاصة لا ينتج من هذه الحركة اللاواعية وحدها ، انه لا ينتج الا من فعل البروليتاريا . فالبورجوازية قد جعلتها في وضع يجبرها على وعي ذاتها وعلى ان تقوم بالثورة : «بدون شك — يقول ماركس — ان الملكية الخاصة تدفع هي نفسها ، بمجرد حركتها الاقتصادية ، الى محو ذاتها، ولكنها لا تفعل ذلك الا بتطور مستقل عنها، لا واعٍ ، يحدث ضدّ إرادتها الخاصة ، وهو مشروط بطبيعة الامور ، انها لا تفعلُ ذلك الا بصنعها البروليتاريا كبروليتاريا ، اي البؤس الواعي بؤسه الجسدي والروحي ، (التجريد—من—صفة—الانسان)déshumanisation الواعي كونه كذلك واذن ، المزيل نفسه بنفسه . فالبروليتاريا تنفذ والحالة هذه الحكم الذي اصدرته الملكية الخاصة على نفسها بصنعها البروليتاريا ، انها تنفذ بالقدر نفسه الحكم الذي تصدره الأجرة على نفسها بإحداثها الغنى الغريب عنها والبؤس الخاص بها(١١٠) » .

على ان هذا التوسط الثوري يأتي في اوانه ليكمل تأثير جبرانية ، يعي ماركس كونها لا تكفي وحدها لإزالة الاشتطاط .

الإجراءات الثورية العملية

ان العمل الاساسي من تحقيق البروليتاريا ما كانته من قبل ، سلبياً او في حيّز الامكانية ، هو إزالة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، التي ليست سوى اسم آخر لإزالة الاشتطاط الرأسمالي . « الثورة الشيوعية هي الانفصال الأكثر تجذراً عن النظام التقليدي للماكية(١١١) ». الا ان هذا الاستملاك من قبل المستملكين يمكنه ان يأخذ اشكالاً مختلفة بحسب البلدان التي تحدث

فيها الثورة ، نتيجة للفروق الكائنة بين درجة تطور القوى المنتجة في مختلف البلدان .

ولكن ملكية الفلاحين الفردية الصغيرة لن تلاقي نفس مصير الملكية الخاصة الرأسمالية بالمعنى الصحيح ، المؤسسة بصورة مباشرة على الاستغلال وعلى التكديس . وماركس ، الذي امتنع اكثر من مرة عن تحرير وصفات شاملة recettes ، لن يقترح منهاجاً الا بشأن البلدان الرأسمالية المتقدمة التي يعرفها اكثر من غيرها .

ولنذكّر بما ورد فقط بهذا الصدد في « البيان » : « ان الإجراءات التالية يمكنها ان تلاقي تطبيقاً عاماً بصورة كافية في البلدان الأكثر تقدماً :

« ١ — استملاك الملكية العقارية وتخصيص الريع العقاري لمصاريف الدولة ؛

« ٢ — ضريبة جدّ تصاعدية ؛

« ٣ — إبطال حق الإرث ؛

« ٤ — مصادرة املاك جميع المهاجرين والعاصين ؛

« ٥ — حصر التسليف بالدولة بواسطة بنك وطني تضع الدولة رأسماله ويكون متمتعاً بامتياز حصري اطلاقاً ؛

« ٦ — حصر وسائل النقل بالدولة ؛

« ٧ — نشر الصناعات القومية الكبيرة وأدوات الانتاج ، إحياء وتحسين الاراضي وفقاً لتصميم إجمالي ؛

« ٨ — فرض العمل على الجميع ، تنظيم جيوش صناعية ، وبصورة خاصة ، للزراعة ؛

« ٩ — جمع الزراعة والصناعة ، إجراءات تهدف لإزالة التضاد بين المدينة والقرية بصورة تدريجية ؛

« ١٠ — التعليم العام ، المجاني لكل الاولاد . إلغاء تشغيل الاولاد في المعامل بالشكل القائم . الجمع بين التعليم والانتاج المادي ، الخ(١١٢)».

تلك هي معلومات ليس الا ، ويبقى الأمر في هذا النطاق منوطاً بالمناسبة. فالمبدأ الوحيد المقرر بحزم هو مبدأ تشريك socialisation جميع وسائل الانتاج المهمّة ؛ ومن جهة ثانية ، نرى البحث يدور حول تهيئة تصميم إجمالي لانماء الاقتصاد القومي .

إلا ان هنالك نقطة اخيرة جديرة بالاشارة اليها : وهي ان كل شيء يجري بواسطة الدولة ولنفعها . واية دولة هذه ، طالما قد قُلبت دولة البورجوازية ؟ المقصود هو في الواقع دكتتورية البروليتاريا التي يكوّن دستورها المباشر الإجراء الثوري الأهمّ .

دكتتورية البروليتاريا

ان دكتتورية البروليتاريا ليست ، بالفعل ، اختراعاً متأخراً اتى به لينين او ستالين اللذان قد يكونان افسدا في هذا الباب مثالانية ماركس . فإقامة دكتتورية البروليتاريا كانت ، في نظر ماركس ، ومنذ عهد « البيان الشيوعي » ، اول اجراء عملي للثورة .

صحيح ان البروليتاريا تبرز في « البيان الشيوعي » كمستقلة عن كل الدول ، فهي تمثل « مصالح مشتركة ، مستقلة عن القومية(١١٣)». الا انها تظل قومية بنحو ما ، وذلك بالضبط لكونها تحتاج الى الاستيلاء على الحكم في مختلف الدول القومية : « بالنظر لكون البروليتاريا مجبرة على البدء بالاستيلاء على السلطة السياسية ، وعلى ان تنزل نفسها منزلة الطبقة القومية ، بل ان تكوّن نفسها كأمة ، فانها تبقى قومية ، وان لم يكن ذلك مطلقاً بالمعنى البورجوازي للكلمة(١١٤) ».

ان الاستيلاء على السلطة السياسية في الأمة يؤلف ، بالفعل ، الاجراء العملي الثوري الاساسي . « ان اول مرحلة من الثورة العمالية هي تكوين البروليتاريا كطبقة مسيطرة (herrschende klasse) ، وغنمان الديموقراطية (Erkämpfung der Demokratie) [١١٥]» . فالبروليتاريا تبدأ هكذا بالعمل على نسق جميع الطبقات السائدة القديمة : اي انها تركز حكمها وحدها على القوة والسلطة السياسية ، على السيطرة : « سوف تستعمل البروليتاريا سيادتها السياسية لتنتزع شيئاً فشيئاً من البورجوازية رأس المال ، لتمركز في ايدي الدولة ، اي البروليتاريا المنظمة في طبقة موجّهة ، جميع ادوات الانتاج ، ولكي تنمي بأسرع وقت كتلة قوى الانتاج[١١٦]» .

وسلطة البروليتاريا ، هذه ، المنظمة في طبقة مسيطرة سوف يكون لها ميزة الاستبداد التي لدى جميع سلطات الطبقات المسيطرة : « في اوائـــل الامور — يقول بالفعل ماركس — لا يمكن ان يكون ذلك بالطبع ، الا بتعديات استبدادية على حق الملكية والشروط البورجوازية للانتاج ، واذن باجراءات تبدو ، من الناحية الاقتصادية ، غير كافية ووقتية ، ولكنها ، في مجرى الحركة ، تتخطى نفسها وتكون لا بدّ منها من حيث كونها وسائل لقلب كل نمط الانتاج رأساً على عقب[١١٧] » .

الا ان عبارة « دكتورية البروليتاريا » غير واردة بعد في هذه النصوص من « البيان » ، ولكن « البروليتاريا المنظمة في طبقة مسيطرة » ليست بشيء آخر . بينما ، على العكس من ذلك ، سوف نجد ان ماركس يتكلم في سنة ١٨٥٢ بشكل صريح عن دكتورية البروليتاريا في كتاب الى جوزيف ويدميير J. Weydemeyer فيقول : « فيما يتعلق بي أنا ، فليس إليّ يعود فضل اكتشاف وجود طبقـــات في المجتمع الحديث او فضل اكتشاف تصارعها . فقـــد سبقني بكثير مؤرخون بورجوازيون الى وصف التطور

التاريخي لهذا الصراع الطبقي، وقد عبّر اقتصاديون بورجوازيون عن تشريحه anatomie الاقتصادي . اما ما أتيت به انا كجديد فهو : ١ برهنة ان وجود الطبقات ليس مربوطاً بغير مراحل من تطور الانتاج ، التاريخي المعيّن؛ ٢ ان صراع الطبقات يقود بما لا بدّ منه الى دكتتورية البروليتاريا؛ ٣ ان هذه الدكتتورية نفسها لا تكوّن سوى مرحلة الانتقال الى إبادة جميع الطبقات والى مجتمع بدون طبقات[١١٨] » .

اخيراً ان النظرية تبلغ كل متسعها في « نقد منهاج غوتا » Critique du Programme de Gotha . ففي ١٨٧٥ ، بالفعل ، في الوقت الـذي تحققت فيه وحدة الحزبين الاشتراكيين الالمانيين ، حزب لاسّال وحزب بيبل ، يعود ماركس فيجد نفسه من جديـد في نزاع مع مسألة السلطة السياسية في الثورة. وقد اعد قادة الحزبين منهاجاً مشتركاً عرف باسم منهاج غوتا . ولكن ماركس ظهر مستاءً للغاية من ذلك، ومن لندن ، حيث كان يعمل برفقة إنجلز ، أوصل الى اصدقائه في المانيا ، « نقد منهاج غوتا » . اما موقف ماركس بصدد الدولانية internationalisme والميزة القوميـة الموقتة للحركة البروليتارية ، فقد بقي هو نفسه . ويوضح ايضاً ماركس أهمية دكتتورية البروليتاريا التي اوحاها اليه اختبار حكومة بلدية باريس سنة ١٨٧١ Commune de Paris : « بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي توجد فترة التحول الثوري للأول في الثاني . ويقابل هذا التحول كذلك فترة سياسية من الانتقال لا تستطيع الدولة خلالها شيئاً غير دكتتوريـة البروليتاريا ، الثورية[١١٩] » .

فتكوّن البروليتاريا طبقة مسيطرة ، او دكتتورية البروليتاريا ، هو اذن بالفعل الإجراء العملي الاساسي الذي تتجسد فيه الثورة البروليتارية ، كل هذا منطقي في ما يتراءى لماركس . ان الطبقة البروليتارية ذات ميزة

شاملة ، ولكنها بالوقت نفسه تبقى خصوصية حتى تكون قد اظهرت طبيعتها بشكل كامل . فالفعل الثوري الذي يقع في نقطة الانفصال يحتمل اذن كذلك جميع الميزات « الخصوصية » لسيطرة طبقة ، ولكنه منذ تلك اللحظة يؤلف ، بالإمكانية ، حلول ، اي مجيء الشمول الاجتماعي الحقيقي. وهكذا فان الثورة تحتمل الميزة التناقضية نفسها التي لدى عميل الثورة ، تلك الطبقة التي لم تعد ، منذ هذا الوقت ، طبقة من المجتمع . سيطرة طبقة لم تعد سيطرة ، طالما ليس لها من هدف غير إزالة كل سيطرة .

النتيجة

يبقى ان نحلل نتائج هذا الفعل الثوري ذي المرمى المتفرد original ، ونتائج حذف الطبقات وحلول المجتمع الشيوعي. غير ان الصعوبات الخاصة بالمذهب الماركساني حول الثورة ، يجب ان يشار اليها باهتمام في النتيجة .

فهل ان عميل هذه الثورة المثالي ، اي البروليتاريا ، المعرَّف قَبْلياً كالمجتمع الشامل الحقيقي من الناحية السلبية ، هل انه يوجد ، وهل يمكنه ان يوجد في شروط التاريخ ؟ فالتاريخ ، بالفعل ، ذلك التطور المركب الذي لم يكن لأية مرحلة منه حتى ذلك الوقت ، في نظر ماركس ، ميزة نهائية ، هل انه يستطيع ان يولد فئة اجتماعية تُنقل اليها كل ديناميته ؟ صحيح انه يمكن وجود طبقات بروليتارية تنطبق اكثر من ميزة واحدة من ميزاتها مع تحديد ماركس . لكن هل يمكن ان توجد واحدة من تلك الميزات تتوافق تماماً مع ذلك التحديد ؟ هل يمكن ان يوجد ثمة انعزال شامل ، حقيقةً ، ثمة بؤس كلي ، حقيقةً ، هل يمكن ان يكون هنالك طبقة تكون غير معترف بها اطلاقاً من سائر طبقات المجتمع ؟

اساساً ان الطبقة البروليتارية ، وان تكن شاملة في وضع الانكار الواقع

عليها، أفقـد لا تصبح بدورها خاصة، عندما تتخذ موقف طبقة مسيطرة، وان كان ذلك في الفترة القصيرة من دكتورية البروليتاريا؟ قد كان يمكن للإنكار الانفعالي négation passive ان يكون غير محدود او غير منته بمعنى ما، نظراً لعدم المحدودية التي تميزه. ولكن ان يتخذ المرء موقفاً، ان يثبت نفسه، فهل لا يعني ذلك انه ينكر نفسه مرة من جديد، واذن انه يحدد نفسه، انه يظهر نفسه كشيء ما خاص؟

ودكتورية البروليتاريا بدورها، تلك الظاهرة الخاصة والسياسية بشكل عال للغاية، لكن المبرزة مع ذلك كالإجراء العملي الاساسي من قبل الثورة، أفلا تتعرض لأن تجعل باطلاً زعم الثورة بالشمول؟ دكتورية البروليتاريا هذه، الا تتعرض لان تتدعم كسيطرة خاصة؟ انه لمن الخطر ان تمرّ ثورة، شاملة بطبعها، بتوسط مثل هذه الخصوصية particularité المفرطة في الشبه لخصوصية جميع السيطرات الطبقية السالفة.

اخيراً يجب ان تكون الثورة الماركسانية نهائية، غير ممكن قلبها. ولكن لا شيء يضمن لنا ذلك ما دامت لم تتخطّ نفسها ولم تؤل الى إزالة واقعية لكل سيطرة طبقية. ولا شيء يضمن لنا انتقال دكتورية البروليتاريا الى مرحلة المجتمع الخالي من الطبقات. ومن الصعب جداً رؤية هذه المرحلة الخاصة الأخيرة، في تراءٍ ديالكتيكي، تنتقل الى مرحلة شاملة دون انقطاع جديد، دون ثورة جديدة. فالديالكتيكية الماركسانية لم تعتدْ التحولات البطيئة والتطورات غير المحسوسة. افلا يكون التنبؤ عن انتقـالات غير محسوسة، بالنسبة لها، بمثابة إنكار نفسها حول نقطة اساسية؟

فالثورة الماركسانية لا تقدم لنا اذن جميع الضمانات المتطلبة لإزالـة الاشتطاط الاقتصادي والاجتماعي إزالة حقيقية*. ومع ذلك يلزمنا ايضاً

(*) وكان أنها قدمت ضمانات أقل من هذا بكثير عندما، بمجيء لينين ثم ستالين،

ان نرى في اي كون كانت تنصب هذه الثورة ، لو كانت اكثر امانة مما يبدو الى مشروع إزالة الاشتطاط .

أصبح مسلماً بأن الثورة ليست فقط من عمل الطبقة البروليتارية الصناعية ، بحصر المعنى ، بل ثمرة إسهام جماعة الفلاحين ، مما يبعدنا بشكل هائل عن الصورة البيانية التي أعطاها ماركس . وقد كان لينين أول من صوب الأضواء على ضرورة هذا الاتحاد : وإنما بتحقيقه إياه ما قد استطاع أن يقوم بثورة ١٩١٧ ، وليس من التسرع أن نؤكد أن جميع الثورات الشيوعية التي قامت منذ ذلك الحين قد استندت الى ظاهرة مماثلة . إن الثورة لم تعد تنتظر أن تتحقق مثلياً شروط الاستغلال الرأسمالي في بروليتاريا عمالية بائسة . ولكن كل ما كان لينين قد قاله بهذا الصدد لم يكن يتعلق بعد إلاّ بشروط اندلاع الثورة . أما ستالين ، فكان يرى من جهته أن هذه الثورة ، متى اندلعت ، فيجب أن تبدأ فوراً إقامة نظام اشتراكي ، وأنه ، من أجل هذا ، لم يكن ضرورياً البدء باثارة تطور نتائج الرأسمالية بتصنيع بحت exclusif . وكان يعتبر بصورة خاصة أن الزراعة كانت تستطيع أن تصبح اشتراكية دون أن تمر بالمرحلة الرأسمالية ، وذلك بفضل التعاون .

وإقامة تعاونيات كان قد أطرى بها لينين من قبل . ولكن كان على ستالين أن يواجه بهذا الصدد نظريات« الثورة الدائمة » « révolution permanente » التي كان يدافع عنها تروتسكي ، وزينوفييف وكامينيف . فماذا يفهم بنظرية الثورة الدائمة ، هذه ؟ إنها دون علاقة بفكرة ثورة غير محدودة ، تستمر دونما توقف . والعبارة تتعلق اولاً باختيار خاص حول ما يلي المرحلة البورجوازية والمرحلة الاشتراكية من الثورة . وكان تروتسكي يفصح عن ذاته بهذا الصدد حول ثورة ١٩٠٥ . « إنه بالضبط في أثناء الفترة التي تفصل ٩ يناير عن إضراب اوكتوبر ١٩٠٥ ما قد بلغ المؤلف الى تصور تطور روسيا الثوري تحت المظهر الذي حدد فيما بعد بالنظرية المدعوة بـ « الثورة الدائمة » . وهذه التسمية ، الصعبة الفهم بعض الشيء ، كانت تريد التعبير عن أن الثورة الروسية ، التي كان عليها اولاً أن تستعرض ، في مستقبلها الأكثر مباشرة ، بعض الأهداف البورجوازية ، قد لا يمكنها مع ذلك التوقف عند ذلك الحد . فالثورة لا تحل المسائل البورجوازية التي كانت تعرض لها في الخط الامامي من الجبهة إلاّ بحملها البروليتاريا الى الحكم . وعندما تكون هذه قد استولت على الحكم فلا يمكنها التوقف عند إطار الثورة البورجوازي . بل تماماً بالعكس ، وبالضبط لكي تضمن النصر النهائي ، على طليعة البروليتاريا ، منذ الأيام الأولى من سيطرتها ، أن تدخل بعمق في النطاقات الممنوعة من الملكية ، أكانت بورجوازية أم إقطاعية . وكان لا بد لذلك من أن يقودها الى اشتباكات ليس فقط مع جميع الفئات البورجوازية التي قد تكون سندتها

في بدء صراعها الثوري ، بل أيضاً مع جماهير الفلاحين الكبيرة التي قد يكون انضمامها إليها قد رفع بها الى الحكم . إن التناقضات التي كانت تسود وضع حكومة عمالية ، في بلد متخلف كانت أغلبية سكانه الكبرى تتألف من فلاحين ، لم تكن لتجد حلها إلاّ على الصعيد الأنترنسيوني ، في ميدان ثورة بروليتارية » .

بدون شك ، لقد كان لينين ، هو أيضاً ، يرى أن الثورة الروسية يجب أن تكون ثورة بورجوازية ، تمتد مباشرة في ثورة اجتماعية . ولكن بينه و بين ستالين من جهة ، و بين تروتسكي من جهة أخرى ، كان هنالك نقطتا اختلاف : فبالنسبة لتروتسكي لم يكن بد للثورة البروليتارية من الدخول بسرعة في نزاع مع جماهير الفلاحين غير المنضمة الى البروليتاريا ؛ وفوق ذلك كان على الثورة أن تستمر على الصعيد العالمي بفعل جميع البروليتاريات العمالية ، وإلاّ لما وجدت ثورة بروليتارية حقيقية . وأما فيما يتعلق بستالين ، فقد كان يعارض نظرية « الثورة الدائمة » لأنه كان يرى أن الثورة البروليتارية لم تكن لتمكن من الدخول في نزاع مع الفلاحين ، بل كان عليها ، بالعكس ، أن ترتكز بالطبع عليهم . وهذا الاختيار هو الذي قرر في الواقع مصير صداقة ستالين وتروتسكي. ومن جهة أخرى ، فيما يتعلق باقامة الاشتراكية ، كان ستالين يظن خلافاً لتروتسكي ، أنه ممكن الوصول الى اشتراكية الزراعة دون المرور بالمرحلة الرأسمالية للانتاج الزراعي أو بالتصنيع المعمم الذي كان ربما قد جعل من الجميع ، أو تقريباً من جميع قدامى الفلاحين ، بروليتاريين .

الفصل الرابع عشر

الشيوعية

الثورة الشيوعية ، كما قد وُصفت حتى الآن ، لا تعمل سوى تهديم النظام الرأسمالي. وبتعبير آخر ، انها لا تفعل سوى إزالة الاشتطاط الرأسمالي. وحتى اذا كان من الصعب التسليم بأن يكون في ذلك نتيجة لا بدّ منها ، كما يوحي به ماركس ، فعلى الاقل انه بالامكان الاعتراف دون عناء بأن مثل هذه الازالة للرأسمالية ليست مستحيلة البتّة . ولكن ماركس ، الأمين لمسلّم postulat المادانية التاريخية ، فانه لا يكتفي بذلك . فهو يعتبر ان إزالة الرأسمالية ، الاشتطاط الاقتصادي الخاص ، يجلب كذلك إزالة كل إمكانية للاشتطاط الاقتصادي في المستقبل ولجميع الاشتطاطات المشتقة التي نقدها . والوجه المعاكس لهذه الإزالة هو الشيوعية . فميزات الشيوعية ذات اهمية بالغة لمعرفة صميم فكر ماركس ، للوقوف على ما قد يكون اهم من التأكيدات الواضحة حول المادانية التاريخية وديالكتيكية الواقع .

المجتمع الشيوعي هو التعبير عن مصالحة نهائية بين الانسان والانسان ، وبينه وبين الطبيعة. بل انه مميَّز بوضع نجد فيه ان هوية حقيقية للانسان وللطبيعة ، ما دامت جميع التوسطات قد انتهت ، تصبح قانون الوجود .

المذاهب الشيوعية غير الكاملة او المشوّهة

ان لفظة « الشيوعية » لم يبدعها ماركس ، وكثير من المذاهب قد اتخذت لنفسها الصفة الشيوعية قبل ان يكون قد قدّم أطروحته او نظريتـه عن

الاشتراكية العلمية . فمن قَبل ماركس والشيوعية رائجة ، وكانت قد أُدركت في كل اوروبا لما قبل ١٨٤٨ أهمية الحركات التي كانت تتزيا بهذا الاسم المقلق : « هنالك طيف يخامر أوروبا — سوف يقول ماركس في بـــدء « البيان » — هو طيف الشيوعية . وجميع دول اوروبا العتيقة متحالفة في حملة مقدسة لمطاردة هذا الطيف : البابا ، القيصر ، ميترنيخ وغيزو Guizot ، راديكاليّو فرنسا وشرطة ألمانيا . أين الحزب المعارض الذي قد لا يكون خصومه في الحكم شتموه لكونه شيوعياً؟ اين الحزب المعارض الذي لم يردّ اللوم المقذع ، بأنه شيوعي ، الى رجال المعارضة الأكثر مضياً والى خصومه الرجعيين[١٢٠]؟ »فهذه الكلمة او اللفظة هي على كل الشفاه منذ ذلك الحين ، وانما لتوضيح المعنى الذي يقصده باستعمالهـــا ماركس وانجلز ، بالضبط ، ما قد كتبا « البيان الشيوعي » . فالمقصود هو إحلال تحديد واضح لما يريده « الشيوعيون » ، محل « الطيف » «spectre» .

بل انه قد وجه الى ماركس نفسه ، في سنة ١٨٤٢ ، لوم كونه شيوعياً. والـ Augsburger Allgemeine Zeitung كانت قـــد اتهمت الـ Rheinische Zeitung التي كان يحرر فيها ماركس بأنها « شيوعية بروسية » . وقد تساءل ماركس بشيء من الدهشة ، ولأول مرة ، عن محتوى مثل هذه الكلمة. وهذا ما يقوله لنا في مقال صدر في ١٦ أوكتوبر ١٨٤٢ : « ان الـ Rheinische Zeitung التي لا تعترف للافكار الشيوعية ، بشكلها الحالي ، حتى بواقع نظري ، والتي لا تستطيع الا بأقل من ذلك ايضاً ان تتمنى او فقط ان تعتبر كممكن تحقيقها العملي ، ستضع هذه الافكار موضع نقد في الصميم[١٢١] ». ويعلن ماركس انه سينبري لدراسة مؤلفات لورو Leroux ، كونسيدران Considérant وبرودون Proudhon . ولكنه بدأ بأن وضح لنا جيداً انه حتى هذا الوقت لم يكن يعرف نفسه بأية صفـــة

كانت كشيوعي . وانما في منفاه بباريس ما سيتعرف مباشرة الى الشيوعية : فلسوف يجدها في زمر من العمال الفرنسيين والالمان المنتسبين الى شيوعيـــة كابيت Cabet وويتلينغ Weitling ، الغامضة قليلاً والصوفية . وها هو يصبح في سنة ١٨٤٨ شيوعياً بالفعل . ولكنه فيما سبق ذلك كان قد طرح على نقد دقيق المفاهيم المختلفة التي كانت تبرز تحت هـــذا العنوان ، ليعارضها بروايته version الخاصة .

يبدأ ماركس بتنحية شيوعية بابوف التي تلقحت بها الثورة الفرنسية ، ولكنه يبرهن عن عدم نضج ، واضح : « نحن لا نتكلم هنا ـ يقول في تحليله الأدب الاشتراكي والشيوعي المعاصر ـ عن الادب الذي ، في جميع الثورات الكبيرة الحديثة ، قد أتى بمطاليب البروليتاريا (كتابات بابوف ، الخ .) . واول محاولات البروليتاريا لجعل مصلحتها ، كطبقـــة ، تنتصر مباشرة في فترة غليان عمومي ، في زمن كان محتملاً فيه قلب المجتمع الاقطاعي ، قد فشلت حتماً ، نظراً ، بالذات ، لشكل البروليتاريـــا البدائي ، كما هو بسبب نقصانها الشروط المادية لتحررها ، التي ليست سوى نتاج العصر البورجوازي . والادب الثوري الذي رافق هذه الحركات الاولى للبروليتاريا هو ، من حيث الصميم ، رجعي . فهو يوصي بزهد شامل وبتساوانية égalitarisme مرتجلة(١٢٢) » .

وفيما وراء هذه الاشكال البدائية يلتقي ماركس بالسيستمات المذهبية لكل من برودون ، وفوريـه وسان سيمون . فهو يرى فيها شيوعية كانت لا تزال تتميز بالسلبية وحدها . فلا واحد من هذه السيستمات قد ادرك الدينامية الداخلية الكائنة في صلة العمل برأس المال . فهي لا تستطيع ان تفهم اذن ان امكانية إزالة الاشتطاط معطاة في شروط الاشتطاط نفسها . انها تكتفي بانكار مجرد ، بتطلب مثالي لا شيء يكفل صحتـــه ، ولا شيء

يضمن نجاحه . انها ترى الملكية وعدم ــ الملكية ، رأس المال والعمل ، كمتجاورة ، وتسلّم بازالة احد اطراف هذه العلاقات ، ولكنها لا تدرك هذه العلاقات في رباطها المحايث ، بل انها تستشف ، بأقل ايضاً من ذلك ، إمكانيات التخطي الرائع التي تحتملها إزالة الاشتطاط .

فبرودون مثلاً يريد « إزالة رأس المال ، اذن إزالة العنصر الذي يتموضع فيه العمل ، لكن دون إزالة الميكانية التي تخلق رأس المــال والتي تصنع بروليتاريين باستغلال العمل(١٢٣) » . ولكن فوريـه Fourier وسان سيمون يذهبان الى ابعد من ذلك ، ويرجعان ليس ضد رأس المال هذه المرة ، بل ضد شكل معــين من العمل ، ضدَّ العمل المشتط ، لكن دون ان يدركا بعدُ الصلة التي تجعل العمل مشتطاً . ففوريـه يعتبر ويرى في العمل الصناعي علة ضرر العمل : فيجب العودة اذن الى العمل الزراعي . واما سان سيمون فهو يعترف من جهة بأهمية العمل الصناعي ، ولا يستسلم ، مثل فوريـه ، الى توهُّم الفيزيوقراطيين ، بل يكتفي بازالة الشروط المحزنة التي يتم فيها هذا العمل الصناعي ، انه يطلب « تحسين شروط العمل » . انه السابق المبشِّر précurseur بالنسبة لجميع النقابيين الإصلاحيين ، لكل الـ «trade-unionistes» الذين سيتهجم عليهم لينين فيما بعد . فلا فوريـه ، ولا سان سيمون يهاجمان جذر الداء ، اي هــذا الاشتطاط الاقتصادي الذي يلحق بالانسان كله : انهما لا يريان قوانين محايثة للتحرر ، مخطوطة في وضع الانسان المشتط ، بالذات . فاذا كان ذلك شيوعية فانها لَشيوعية سلبية جداً .

ان الشيوعية ، بالمعنى الصحيح ، تريد ان تكون التعبير الإيجابي لإزالة الملكية الخاصة : ففعل إزالة الملكية الخاصة ، نفسه ، يجب ان يكون تأليف شكل جديد من المجتمع الاقتصادي ، اي المجتمع الشيوعي(١٢٤) . لكن هنالك

ايضاً طرقاً مختلفة للعزم على تحقيق هذه الشيوعية ، وماركس ينتقد بشدة الشيوعية « العامية » على قدر ما ينتقد الشيوعية « السياسية محضاً » .

فالشيوعية العامية هي شيوعية ويتلينغ التي سينتهي ماركس بالاصطدام معها . فهي تتشيع بالصميم لمذهب المساواة ، وعبارة عن مشروع « تعميم » الملكية الخاصة ، اي ترك كل ملكية للمتّحد communauté في مجتمع من المتساوين société d'égaux. ولكن المقصود يكون هكذا تعميماً مجرداً ، لان ما من شيء ، في الواقع ، يتغير في موقف البشر العميق من الامور ، في هذه الطرديّة exclusivisme التي تميّز علاقاتهم بهذه الامور ، في بخلهم ، بخل اصحاب الملكيات الخاصة. ان مثل هذه الشيوعية ليست سوى تعميم علاقة الاشتطاط كما هي موجودة في الملكية الخاصة .

وهذه الشيوعية مَسُودة « بالملكية — الشيء » «par la propriété-chose» ، بالملكية المادية ، بالامتلاك possession ، الى درجة نراها فيها مستعدة لهدم كل شيء مما لا يمكنه ان يصبح ملكية الجميع الخاصة . انها مستعدة لهدم كل ما هو شخصي ومتفاوت ، كالأهلية ، الذكاء ، الخ . ولكن الثروة يمكن تسويتها بشكل عدالي ، بينما الاهلية ، على العكس ، لا يمكن ان يسري ذلك عليها : فمجتمع الشيوعيين العاميين vulgaires لن يتحمل اذن الاهلية . ويبقى « الامتلاك » في نظر هؤلاء الناس ، بشكل جديد ، الهدف الأوحد للحياة والوجود(١٢٥) .

وهم لا يزيلون وضع العامل المشتط بأكثر ممـا يزيلون موقف صاحب الملكية الخاصة ، الاساسي . بل كل ما قد فعلوه هو انهم جعلوا هـذا الموقف يمتد الى الجميع ، وحتى الى الذين ، بوضعيتهم المحاباة كمالكي وسائل الانتاج ، كانوا يفلتون منه حتى ذلك الوقت. فكل فرد اصبح الآن خاضعاً لبغي رأس مال المتّحد ، عوضاً من خضوعه لرأس مـال عدة

افراد : اي ما من شيء قد تغيَّر في الاساس . فالمآل هو الى « متَّحَدِ عملٍ » ، وهذا لا يعني متحد عمال ، بل فئة من الناس خاضعة بالتساوي لعدم انسانية العمل . كل واحد يتقاضى الاجرة نفسهـا من « الرأسمالي العام » ، الذي هو المتَّحد[١٢٦] .

ففي هذه الشروط والاوضاع يصبح المتحد بأسره (او المتحد المزعومِ) مرفقاً بهذه العلاقة بالاشياء، المشتطة ، اي علاقة الملكية الخاصة المنَحيِّة كل شيء ، غريزة الاقتناء «l'«avoir . اننا نؤول الى مجرد تعميم للاشتهاء envie الذي نعود فنجد فيه بخل صاحب الملكية الخاصة . والفرق الوحيد هو في ان اشتهاء الملاّك كان متجهاً صوب من كان يملك اكثر منه ، بينما قد تحوّل الاشتهاء الآن الى حسد ، الى ارادة تسوية ، اي تعادل ، عامة ، تبعاً لحدٍّ ادنى. فعوضاً من ان تنزع شهية الربح الى ملكية اوسع ، انعكست واصبحت تنزع الى الملكية الدنيا. وان انكار وهدم التثقيف والمدنية ينجمان عن مثل هذه الشيوعية . فهي تنزع الى حذف حتى حاجات الانسان، الى تنقيصها الى ادنى حدّ ، بينما ستهدف الشيوعية الحقـة الى انمائها لأقصى حدّ[١٢٧] .

الشيوعية العامية تنكر في الواقع شخصية الانسان ، بالاضافة الى انها في ذلك، كما يشير ماركس، العاقبة الحتمية للملكية الخاصة التي كانت هي ذلك الانكار لشخصية الانسان. ففي الملكية الخاصة، وفي الشيوعية العامية، ليس الانسان معتبراً الا كالشيء الذي يتجلى هو فيه بانتاجه ، غير ان الرابطة بين الانتاج والعامل غير منظورة[١٢٨] .

واذا اردنا اخيراً مقياساً لهوان الشخصية الانسانية بغزوِ الملكية الخاصة المعمَّم ، كما تتنبأ عنها الشيوعية العامية ، فيكفي ان نرى حالة العائلة فيها . فالشيوعيون العاميون يبشرون بمشاعية النساء . ومن وضع الملكية الخاصـة

الذي كانته في الزواج البورجوازي ، اصبحت هنا ملكية عامة ، مشتركة. ولكن ماركس يسمّي بغاءً العلاقة بالمرأة كملكية خاصة ، حيث لا يعترف بها كشخص ، وحيث الرجل لا يجد نفسه كرجل لانه لا يعامل المرأة كإنسان . وفي « مشاعية النساء » لا شيء يتغير في هذه العلاقة من الملكية الخاصة . فبإمكان ماركس ان يقول اذن « اننا نؤول الى بغاء شامل[١٢٩] ».

فالشيوعية العامية ليست اذن بأكثر من التعبير عن « الشكل الأحط للملكية الخاصة التي تريد ان تتنصب كشتركيــة communauté ايجابية[١٣٠] » .

وهكذا فقد وجد ماركس الوسيلة لتميز مفاهيمه الخاصة عن المثل الاعلى ، الغامض ، الخداع ، للحركة الشيوعية فيما قبل ١٨٤٨ ، وذلك بطرحه كل ما كان فيها من بدائي وفظ . لكن ، الى جانب الشيوعية العامية ، المعادلة والمسوِّية ، التي لا تفعل سوى تعميم الملكية الخاصة ، فهنالك مكان لأنموذج آخر من الشيوعية ، سياسي فقط ، هذه المرة . انه يمحو ، باسم إرادة سياسية ، تستطيع بالاضافة الى ذلك ان تكون ، دون تفريــق ، ديموقراطية او استبدادية (اي دكتتورية) ، يمحو الملكية الخاصة . وبشكل آخر ، اكثر انفلاتية او فوضوية ، تنزع هذه الشيوعية كذلك الى محو الدولة . وتحقيق شيوعية سياسية او محو الدولة ، همــا بالتأكيد إجراءات ملازمة لتحقيق كل شيوعية . لكن اذا اخذنا هذه الاجراءات بحد ذاتها ، فهي تكفي لتحقيق الشيوعية الحقيقية . وما دام يُكتفى بها ، فهذا يعني انه لم يُفهم بعد ان إزالة الملكية الخاصة ليست او يجب الا تكون عملية سلبية فقط . وفي الواقع ان الملكية الخاصة او الحاجة البشرية ، متى تخلصتا من طرديّة exclusivité صنف الاقتناء catégorie de l'avoir ، يجب ان تصبحا التعبير الحقيقي لماهية الانسان ، وان تكوِّنا من جديد علاقته

الحقيقية بالطبيعة وبالبشر . وطالما لم يُفهم ذلك ولم يُحقَّق ، فالشيوعية ، (الشيوعية السياسية او الشيوعية المنكِرة الدولة) ليست سوى مشروع ، سوى تصوّر الشيوعية ، وليست بماهيتها المتطورة(١٢١).

ان الشيوعية العامية كانت تكتفي بتعميم الاشتطاط ، والشيوعية السياسية تعتزم اكيداً إزالته . الا انها ما زالت تفعل ذلك تجريداً abstraitement ، سلبياً ، دون اكتشاف المحتوى الايجابي والقيمة الإيجابية الملاصقان تحتياً sous-jacents للمواقف المشتطة للملكية الخاصة . فتكون كلتاهما هكذا إنكاراً للشخصية ولقيمـــة الفرد في سبيل المجتمع . والمجتمع متفهَّم كشيء خاص ، ككائن أعلى يُضحّى في سبيله ، بكل الطرق ، الفرد . ان الإنسان الفرد l'homme individuel لا يتعرّف نفسه في هذا المجتمع ، إذ ليس له به علاقة مماثَلة ، كما ان هذا المجتمع ليس كيانه الاجتماعي الخاص . وفي هذا المفهوم للمجتمع نجد مصدر عدم فهم الشيوعية ، وهذا ما يأخذه ماركس على ماكس ستيرنر . فيقول ماركس « انـــه يعتقد ان الشيوعيين ينتظرون شيئاً ما من « المجتمع » ، بينما هم يريدون ، على الاكثر ، ان يكون لهم مجتمع . انه يحول المجتمع ، قبل ان يوجَد ، الى اداة يريد ان ينتفع بها ، دون ان يكون هو او غيره من الناس ، بعلاقة اجتماعية متبادلة ، قد صنعوا لأنفسهم مجتمعاً ، ولا إذَنْ هذه « الأداة » ؛ انه يزعم انه يمكن ، في المجتمع الشيوعي ، البحث حول « واجبات » و « مصالح » ، الجهتين المتتامتـــين من تضاد لا يخص سوى المجتمع البورجوازي ... ماكس ستيرنر يعتقد ان الشيوعيين يريدون ان يأتوا بتضحيات للمجتمع ، بينما هم يريدون ، على الأكثر ، تضحية المجتمع القائم ــ الا اذا هو عنى كتضحية ، هم يجرونها لأنفسهم ، وعيهم ان صراعهم هو صراع يشترك فيه جميع الذين افلتوا من سيطرة النظام البورجوازي(١٢٢)» . وما دام المجتمع يظل

شيئاً أعلى من الفرد ، لا يتعرف الفرد فيه ذاته بملء ، فلا يمكننا ان نكون امام الشيوعية الحقيقية. واننا لنستطيع ان نقيس بذلك سعة التطلب الماركساني والتشويهات التي غالباً جداً ما تقع على مذهبه في الشيوعية . كما اننا من هذه التأملات نستطيع استخلاص المقاييس التي يجب ان يحكم بموجبها على كل محاولة لتحقيق الشيوعية .

المُتَّحَد والشخص

انه في الشكل الخاص الذي يعطيه ماركس للعلاقة فيما بين المتحد والشخص ما تقع تفرديَّة originalité شيوعيته . فازالة الاشتطاط كائنة بنظره في ظهور ، اي حلول المتحد : « ان الافراد يُتبعون لأنفسهم من جديد قوى (مشتطة)مُشيَّئة ويزيلون انقسام العمل . ولكن هذا يستحيل في المتحد[١٣٣]». غير ان المتحد سيكُون متفهماً بمعنى جديد كل الجدة ، لم يسبق قوله .

فيرى ماركس انه حتى ذلك الوقت لم يكن مفهوم المتحد او المجتمع او الشمول بصورة عامة ، الا كتجريد ، الا كشيء خاص مجاور نوعاً ما للأفراد ، وان كان أعلى منهم. « لم يكن المقصود متحداً حقيقياً ، بل فقط شيئاً كانوا يتمثلونه كمتحد شامل[١٣٤]». اما الآن ، فعلى العكس ، سيكون المقصود متحداً حقيقياً ، غير متوهَّم . ولن يكون الفرد الشخصوي فيه شيئاً مجاوراً للمتحد ، لن يكون خاضعاً او تابعاً له . والمتحد يكون، بالعكس، التعبير الأكمل لكيان الانسان ، الشخصوي ، كيان اجتماعي .

لقد كان المتحد ، في كل متحـد سالف ، في « أشباه المتحد » «surrogats de la communauté» ، يظهر كحدٍّ كانت الحرية الشخصية ممكنة خارجه . كان المتحد مستقلاً عن الافراد، وكان يؤلف حدود نطاق

التعبير عنهم كأفراد . كذلك ، ان الأفراد (والكلمة معادلة لدى ماركس لكلمة « اشخاص ») لم يكونوا معترفاً بهم كأفراد . فلم يكونوا يؤلفون جزءاً من المتحد من حيث صفاتهم الخاصة والفردية ، بل فقط من حيث عنصر مشترك في خارجهم كان يحدد انتسابهم لهذا او ذاك من المتحدات . لقد كان المتحد مؤلفاً من « افراد متوسطين » «individus moyens» ، جميعهم متساوون . وتلك هي الفكرة المثالية التي كانت ثورة روسّو قد اعطتها عن المجتمع ، انها هي التي تجسدت في الاعلان الفرداني الصريح لحقوق الانسان. وكل ما هو يكوّن هذا المتحد هو بطبيعة الأمر غير – فردي ، غير – شخصوي ، اي انه لا يخص ماهية الفرد ، والمجتمع ، بالنسبة له ، هو شيء احتمالي ، غير – جوهري ، عرضي . ثم ان دائرة الحرية الشخصية هي بالضبط تلك التي تفلت من سيطرة المتحد او المجتمع[١٣٥] .

اما في الماركسانية ، فعلى العكس ، يتوقف المجتمع مبدئياً عن كونه حداً لنموّ حرية الفرد ، لكي يصبح الدائرة الفضلى لتفتح شخصيته : « إنما في المتحد ما يحصل كل فرد على وسائل إنماء (تثقيف) مؤهلاته في كل الاتجاهات ؛ إنما في المتحد ما تتاح الحرية الشخصية[١٣٦] » . الفرد لا يعود تابعاً للمجتمع كما لشيء هو في خارجه او مستقل عنه . المتحد هو كيان الانسان نفسه المصبح واعياً لكل الاتجاهات ، لكل الإمكانيات ، ولكل حدود نموّه او تطوره الشخصي .

ففي المجتمع الشيوعي ، بالفعل ، جميع الصلات المباشرة التي كانت تكوّن الواقع والانسان في الواقع ، تكون متحولة الى صلات مماثلة relations d'identité : الانسان يجتمع مجدداً بالانسان . ولكن هذا كله ليس ممكناً الا لان المجتمع الذي يصل الانسان الى التطابق معه هو الشامل الملموس الحقيقي . وهنا لم تعد الذات مختلفة عن الموضوع ، ما دام الاثنان

شاملين ؛ والحاجة هي في الوقت نفسه ارتواؤه، لان الحاجة وارضاء الحاجة او إرواؤها قد اصبحا ، الاثنان ، إنسانيين ، قد اصبحا ، الاثنـــان ، الانسان نفسه ؛ والانسان أخيراً ، يجد مباشرة الانسان الآخر ، لأن كليهما انسان اجتماعي ، شامل ملثياً .

التوفيق بين جميع المتضادات في المجتمع الشيوعي

كنا قد فهمنا حتى هنا ، بتتبعنا ماركس، ان الواقع كله ديالكتيكي ، اي مكون من علاقات تضادٍ مباشر تتطلب توسطاً . ويقوم بهذا التوسط العمل البشري ، في سير تطوري لتحول الطبيعة ، غير منتهٍ ، والمجتمع ، في سير تطوري للتاريخ ليس بأقل تحدّداً.وازالة الاشتطاط الرأسمالي ، هي نفسها ، تجلب دفعة واحدة اكتمال التوسط وإزالة كل تضادّ بين الصلات ذات الميزة المباشرة ، التي كنا قد فحصناها . وانما بهذا المعنى ما تُعتبر الشيوعية إزالة « إيجابية » للاشتطاط ، او « تمليك الماهية البشرية بواسطة الانسان ، للانسان(١٢٧)» التمليك الحقيقي.ويدلنا ماركس، في مختصر قصير ، على الخطوط الرئيسية لهذا الاستيلاء الجديد ، وعـــلى التوفيق بين كل التعارضات او التضادات التي كانت تؤلّف الواقع : « هذه الشيوعية تبرز كطبيعانية مكَمّلة هي بشكل مماثِل إنسانوية humanisme ، وكإنسانوية مكَمّلة هي بشكل مماثِل طبيعانية ، انها الحل الحقيقي (بمعنى إزالـــة Auflösung) للصراع الدائر بين الانسان والطبيعة وبين الانسان والانسان، الحل الحقيقي للصراع الكائن ما بين الوجود— مظهر ظواهري phénoménal— والماهية ، بين موضعة الذات والاظهار الفاعل actif ، للذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع (١٢٨)».الشيوعية هي توسط العلاقات، المكَمل،

بين الانسان والطبيعة ، بين الانسان والموضوعية ، بين الانسان والانسان ، بين الانسان الفرد وكيانه الجنسوي .

فالطبيعة ، قبل كل شيء ، قد اصبحت بشرية . بدون شك ، ذلك يعني ان النوع البشري قد وضع إشارتــه بواسطة العمل ، بشكل أكمل فأكمل ، على مشاهد الطبيعة وعلى جميع موادها . ولكن لكي تكون إنسانية الطبيعة تعبيراً حقيقياً ، وليس فقط مجازياً ، يجب ايضاً ان يكون ثمة مماثلة حقيقية بين ماهية الانسان والطبيعة . وهذا بالضبط ما يجري بتوسط المجتمع الشيوعي . ان الطبيعة تصبح انسانية لان الانسان ، من جهته ، يصيّر نفسه طبيعة اذ يصبح اجتماعياً : وبالفعل ان المجتمع يصبح بالنسبة لهذا الانسان الجديد « طبيعة » ، وبالوقت نفسه ، طبيعته « هو » . الطبيعة هي ، في نقطة الانطلاق ، العلامة بالذات لوجود آخر d'un Autre مضاد مباشرة . ولكن عندما تكون الغيرَويّة altérité قد أصبحت هي نفسها انسانية ، اي عندما يكون المجتمع البشري قد ظهر حقيقة ، فإذ ذاك يمكن التكلم عن توفيق كامل فيما بين الانسان وكل غيرَوية ، واذن بينه وبين الطبيعة ايضاً .

ان مصالحة الانسان مع الطبيعة الطبيعية لا تحدث دون توسط المجتمع ، هذه « الطبيعة » الثانية : « ان ماهية الطبيعة ، البشريـــة ، لا توجد الا بالنسبة للانسان الاجتماعي[١٣٦] » . واذا كان الانسان قد اصبح اجتماعياً بالثورة الشيوعية ، فهو يجد نفسه بعد الآن في الطبيعة : « انما هنا ما تكون الطبيعة لأول مرة ، بالنسبة للانسان ، حاضرة كرابطة مـــع الانسان ، كوجود للذات soi-même بالنسبة للآخر ، وللآخر بالنسبة لنفسه ، وكعنصر حيوي كذلك للواقع الانساني ، انها ليست حاضرة الا هنا ، كمرتكز لوجوده البشري الخاص . انما هنا ما يكون حضورُه son être-là الطبيعي ، بالنسبة له ، حضورَه البشري son être-là humain ، وما قد اصبحت

الطبيعة بشرية(١٤٠)». وحيثما تكون الغيروية مكوَّنة بواسطة المجتمع ، بواسطة الانسان الآخر ، لا يعود هنالك انفصال بين هذه الغيرويّة ، اي الطبيعة ، والانسان : « المجتمع هو اذن وحدة ماهيـــة الانسان والطبيعة في كمالها ، القيامة الحقيقية للطبيعة ، طبيعانيـــة naturalisme الانسان المكَملة وانسانوية الطبيعة ، المكَملة(١٤١) » . وتكون الانسانوية إذ ذاك مماثلة للطبيعانية ، والعكس بالعكس(١٤٢) .

وكما ان الانسان يصبح طبيعة والطبيعة انساناً ، كذلك يصبح الانسان موضوعاً والموضوع انسانياً . ان الانسان لا يعود يضيع في الموضوع objet ، طالما ان الموضوع موضوع بشري ، وهذا ليس ممكناً الا لأن هذا الموضوع قد اصبح موضوعاً اجتماعياً . ومرة اخرى ، ان المجتمع الشيوعي هو الذي يجري تلقائياً التوسط الذي لم يكن العمل البشري قد صنع غير التعهد به . وهذا ما يفترض اساساً بالوقت نفسه ان يكون الموضوع قد اصبح اجتماعياً والانسان اجتماعياً. واذ ذاك فقط تتطابق الذات والموضوع : يقول ماركس : « أن المجتمع يصبح بالنسبة له — للانسان — كماهية في هذا الموضوع(١٤٣)». فالانسان بعد الآن ، في تموضعه ، في الموضعة التي أجبر عليها ، يجد نفسه هو ، لانه يجد فيها كيانه الاجتماعي . جميع الموضوعـــات objets تصبح بالنسبة له « موضعة ذاته » ، انها تصبح « موضوعات تثبت وتحقق فرديته » ، « موضوعاته هو » . ولم يعد من تضاد بين فاعلية الانسان الذاتية مظهراً ذاته ، وبين الموضعة التي تلحق بنتاج تجلي او إظهار ذاته ، الفاعل. فبين الاثنتين يوجد بالاحرى مماثلة(١٤٤). والانسان « يصبح نفسه موضوعاً(١٤٥)».

واننا نعود نجد هنا كذلك انسان الحاجة ، ولكنه انسان تعددت حاجاته الى ما لا نهاية ، واصبحت شاملة ، وبالوقت نفسه ، انساناً تجد الآن

جميع حاجاته إرضاءها في موضوع objet ليس هو غير المجتمع ، اي الانسان نفسه .

لا شيء قد ضحّي ، من ثم ، من بين ما اكتسب من الثروة او الغنى ، ومن الحاجات. فالشيوعية ليست مبدأ تنسك او بدائية. وفي عودة الانسان الى نفسه ، التي تجري بازالة الاشتطاط ، يبقى « جميع غنى التطور السابق(١٤٦) » .

على ان في الشيوعية ما هو اكثر بكثير من الاحتفاظ بكل ذلك ، فهنالك الوصول الى شمول حقيقي من الحاجات والى شمول من الاموال او الخيرات التي ترضيها ، باعتبار ان الخير الأسمى هو الانسان الذي يتعلق الانسان به بحاجة وحيدة تلخص سائر الحاجات ، وتدعى حاجة الانسان. وما استطاع ماسكولو تحديد الشيوعية كحاجة « اتصال » الا باستناده الى هذه التأكيدات يأتي بها ماركس — وهذه هي بالفعل العبارات التي يصف بها ماركس التوفيق بين الحاجات والخيرات ، وشمول الحاجات والخيرات : « اننا نرى كيف ان مكان الغنى والفقر بعبارات من الاقتصاد السياسي ، يظهر الانسان الغني والحاجة الانسانية الغنية . والانسان الغني هو بالوقت نفسه ذاك الذي يحتاج الى كلية totalité من التعبير الحيوي الانساني ، هو ذاك الانسان الذي يكون فيه تحقيق ذاته بمثابة ضرورة داخلية ، بمثابة حاجة(١٤٧) » .

وفيما كان يوجد حتى هنا ، من جهة ، غنى ، ومن جهة اخرى فقر ، اصبح الآن الغنى والفقر يتطابقان . لان الواقع الجديد ليس فقط غنى جديداً ، فهو يحقق بالوقت نفسه ما كان يقتضيه الفقر او البؤس ، اي الحاجة كحاجة مضاعفة . وحتى في الاشتطاط كان البؤس إلحاحاً من قبل الحاجة المخيّبة كحاجة شاملة. ولكن بينما لم يكن الفقر والبؤس والحاجة

المضاعفة ، في الاشتطاط ، سوى حرمان ، فجميعها تصبح الآن الحاجة الأسمى ، الحاجة الكلية ،التي تجد إرضاءها . « ليس غنى الانسان فقط ، بل وفقره ايضاً يتلقيان بالتساوي ، كلاهما ، في حال الاشتراكية ، معنى انسانياً ، اذن اجتماعياً ، الفقر ، من جهته ، هو الرابطة المنفعلة التي تدع الانسان يشعر بالغنى الاكبر ، الانسان الآخر ، كحاجة. ان سيطرة كياني الموضوعي في ذاتي ، للتعبير المحسوس عن فاعليتي الاساسية ، هي النزوع (Leidenschaft) الذي يصبح هنا فاعلية كياني[١٤٨] » . لقد أصبحت الحاجة نزوعاً يكتنفه الانسان إزاء نفسه . وذلك النزوع هو بالوقت نفسه أسمى فاعلية للانسان . وهكذا فان ديالكتيكية الحاجة وارضائها تجد ، هي ايضاً ، حدها في الشيوعية ، منتهية في هذا النزوع العالي الذي يتوحد معه الانسان .

وهنالك التوفيق الذي يسود كل هذه التوفيقات ، وهو توفيق الانسان والانسان ، اي اقامة المجتمع الحقيقي . فقـــد كنا التقينا ، حتى تلك النقطة ، بالانسان مؤازياً الانسان الآخر ، وفي الاشتطاط ، كنا حتى قد اكتشفنا عداوة في الانسان إزاء الانسان . ولكن هنا ، على العكس ، فالانسان لا يعود ينفصل عن الانسان . انه لا يعود ينفصل عن المجتمع : « تماماً كما ان المجتمع نفسه ينتج الانسان كإنسان ، هكذا هو منتَج من الانسان[١٤٩] ». ومهم جداً بهذا الصدد ألاّ يعود المجتمع مفهومــاً كشيء متميز عن الانسان الفرد . فالفرد الحقيقي هو الذي يؤلف الكائن الاجتماعي[١٥٠].لم يعد ثمة فرق بين حياة الانسان الفردية وحياته الجنسوية . وفي هذه الوحدة بين الفرد والنوع يتحقق ملئياً ما كان مشعوراً به فقط في علاقة الانسان بالطبيعة . أفلا تبدو الطبيعة ، في شمولها (لكن كغيروية) كالكيان الجنسوي للانسان ؟ لقد اصبح الفرد « كليــة » إظهارات او

تجليات لحياته الانسانية ، إذن حياة إنسانية متطورة ملثيًّا. وبالوقت نفسه قد اصبح « حضوراً » « être-là » ذاتياً للمجتمع المفكور فيه pensée والمشعور به .

فمثل هذه الصيغ تستلزم تبادلية réciprocité تامة بين الفرد والنوع . ان الوحدة، أي المماثلة التامة، لا تتحقق على حساب الفرد الذي نجد أن نوعه espèce هو بالضبط التجلي التام . لكن بالرغم من كل ذلك فإن هنالك بعض الغموض في مفاهيم ماركس هذه . فكيف يحل هو مسألة الموت ؟ انه لم يكرس لهذه النقطة الهامة ، في تفاؤليته ، سوى جملة واحدة : « يبدو الموت انه انتصار قاس للنوع على الفرد ، وانـــه يناقض وحدتهما ؛ ولكن الفرد المحدد ليس سوى كائن جنسوي محدد، وبهذه الصفة زائل(١٥١)». فقد أدرك ماركس إذن الصعوبة ، ولكنه لا يحلها . لأن ، بالتمام ، « الكائن الجنسوي المحدد » ليس أهلاً للتطابق مع النوع بغير طريقة « مثالية(١٥٢) » او بالقدرة en puissance . فهل لا يكون الموت في النهايـــة « انتصاراً قاسياً » على كتابات ماركس كلها ؟

وهذه الصعوبة الرئيسية تنبجس في اقصى درجة من التراثيات المتفائلة التي يفتحها ماركس على المجتمع الشيوعي . إذ يجب ان يموت الفرد لكي يكون النوع ككليَّة للفرد . أفلا ينبغي ان يُفهم من ذلك ان النوع ، وهو أساساً ليس سوى كليّة تجليات الفرد متطوراً بحسب حدوده العديدة وغير المنتهية ، محسوبٌ تَجريدياً انه العنوان الحقيقي للتاريخ على حساب الفرد ، مما يتنافى بالطبع مـــع مفاهيم ماركس حول التاريخ ؟ وهل لا يتبع هكذا المجتمعُ الافرادَ من جديد ؟ وهذا بالضبط ما كان ماركس يأخذه على ستيرنر عندما كان يفضح عدم فهمه للشيوعية .

الميزة الاجتماعية لكل الوجود الشيوعي

إذ نحن نعود الى المثل الأعلى لدى ماركس ، ينبغي ان نقـــدم ايضاً إيضاحاً حول الوجود الاجتماعي ضمن الشيوعية .

ان الميزة الاجتماعية للانسان يجب الا تكون من المسلّمات فقط : يجب إذن ان تلج كل الوجود ، بما فيه دائرات الواقع التي لا تبدو مفتوحـــة بصراحة لبروز الظاهرة الاجتماعية بوضوح .

وهكذا فان نشاط الذهن ، وبصورة خاصة النشاط العلمي ، لا يبدوان عمليتين متّحديتّين بشكل مباشر . ولكن ، بحسب ماركس ، سيصبحان كذلك حالما يقام المجتمع الشيوعي. على ان ذلك لا يعني فقط ان البحث الفردي سيلاحق هدفاً متّحدِياًّ ، ولكن النشاط العلمي سيكون بالفعـــل اجتماعياً لتمامه على يد انسان قد أصبح اجتماعياً بصورة ذاتية intrin-sèquement [١٥٣].

وبشكل أعمّ ، نقول انـــه في المجتمع الشيوعي لا يكون الوعي غير « الشكل النظري لما يكوّن المتحد الواقعي ، الماهية الاجتماعية ، وجههَ الحيّ[١٥٤]». وما دامت الشيوعية غير محقّقة ، فإن « الوعي العام هو تجريد في خارج الحياة الواقعية ، وبهذه الصفة يقف في صلة عداوة في وجه هذه الحياة[١٥٥]». اما في الشيوعية ، فعلى العكس ، « ان نشاط وعيي عامةً هو « حضوري » mon être-là النظري ككائن اجتماعي[١٥٦]». فلم يعد ثمة اي اختلاف ، اي تضاد بين النظرية والحيـــاة العملية أو « التطبيق » «praxis» ، بين الفكر والواقع . لقد اصبح الفكر والكائن « متحدين الواحد بالآخر[١٥٧] » .

المجتمع الشيوعي والدولة

ان الصلة الجديدة التي يكتسبهـــا الانسان إزاء المجتمع تجلب هكذا إزالة كل انقسام داخل ما كان يكوّن ، حتى ذلك الوقت ، المجتمع . اذن لم يعد ثمة طبقات اجتماعية . لقد اصبح المجتمع بدون طبقات . وطبيعي ان يستجر الموقف الجديد كذلك ، المنبثق من إزالة الاشتطاط ، تغييرات فيما يتعلق بحياة الانسان السياسية . انه يجرّ الى إزالـــة الاشتطاط السياسي بقدر ما يجرّ إلى إزالة كل اشتطاط اجتماعي . ويقول ماركس ، بعد ان يصف « المتحد » الجديد ، « ان البروليتاريين يكتسبون صلـــة جديدة بالدولة التي عليهم أن يزيلوها(١٥٨) » .

وهذا التأكيد بدائي جداً ، لأننا نجده من قبل في « الإيديولوجية الألمانية » . وفي « البيان الشيوعي » نرى إزالـــة الاشتطاط السياسي تنتج مباشرة من إزالة الاشتطاط الاقتصادي والاجتماعي . صحيح اننا قد رأينا أن الثورة ، موقتاً ، في عملية إتمامها ، كانت تقيم دكتتورية البروليتاريا ، وأنه ، بالتالي ، كان مبقى عـــلى الدولة . ولكن « متى زالت الفروق بين الطبقات في مجرى التطور ، وأصبح جميع الانتاج مركزاً في ايدي الأفراد المشتركين associés ، فان السلطة العامة تفقد ميزتها السياسية . إذ السلطة السياسية ، بالمعنى الأصلي ، هي السلطة المنظّمة ، لطبقة ما ، بغية اضطهاد طبقة أخرى . واذا كانت البروليتاريا ، في صراعها ضد البورجوازية ، تصل حتماً الى اتحادها في طبقة ، اذا كانت تدعي ، بثورة ، انها طبقة موجّهة ، وبهذه الصفة تزيل بالعنف الشروط القديمـــة للانتاج ، فهي تزيل ، إلى جانب إزالتها تلك الشروط ، شروط وجود الاختلاف بين الطبقات بصورة عامة ، وبذلك ، سيادتها هي كطبقة(١٥٩) » . وبكلمة واحدة ،

إنها تزيل آخر شكل للدولة السياسية الذي اتخذته لنفسها في الثورة . « ان المجتمع البورجوازي القديم ، بطبقاته وباختلافاته الطبقية ، قد حلّ محله اتحاد association ، التطور الحرّ فيه لكل واحد هو شرط التطور الحرّ للكل(١٦٠) » .

فيحسن التميز إذن بين مرحلة الثورة التي يجب خلالها الإبقاء موقتاً على الدولة ، تحت شكل « دكتتورية البروليتاريا » ، والمرحلة اللاحقة من الشيوعية المحققة ملئياً ، التي تكون فيها الدولة السياسية قد توارت . وانما في هذه المرحلة الثانية فقط ما تثمر حقاً نهاية الاشتطاط الاقتصادي والاجتماعي في حياة الانسان السياسية .

فماذا يعني بالضبط زوال الدولة المستعرَض على هذا النحو من ماركس؟ هل يجب ان يؤخذ حرفياً أم يجب تأويله بأن ما سيزول هو فقط بعض خطوط من الدولة الحالية؟ الحقيقة ان القارئ معرَّض لأن يكون على وشك الأخذ بالفرضية الثانية ، عندما يلاحظ أن ماركس يقصد قبل كل شيء الدولة « السياسية » ، كما كان يفعل في نقده اشتطاط المواطن في مُنْطَلَق خطوته الفلسفية. فنعت « السياسية » ، كما نعلم ، له معنى معيّن في مفرداته . إنه يعني كل ما للسلطة العامة ولمجتمع الدولة من مجرد وخاص في حال الدولة البورجوازية ، حيث المواطن والانسان الخصوصي منفصلان ، وحيث ، فوق ذلك ، تكون طبقة واحدة ، في الواقع ، ممثَّلة بجهاز تمثيل ، مزعوم انه شامل . من الواضح ان الدولة ، في المجتمع الشيوعي ، يجب أن تفقد هذا الخصوص ويبطل كون وجودها لصالح طبقة واحدة . وبالوقت نفسه ، يجب ان تنتقل من حالة التجريد التي كانت عليها لتصبح ملموسة ، اي ان يكون محتوى مؤسساتها بعد الآن علاقات الانسان الواقع réel وليس ، كالسابق ، مثلاً عليا شكلية .

على انه يجب ان يفهم جيداً أن هذا الزوال لميزة الدولة السياسية يعادل ، من حيث الاساس ، الزوال الجذري للدولة ، كما قد وجدت في كل الأزمنة ، مميزةً بتمييز ما بين الحياة العامة والحياة الخاصة ، بين نطاق نشاطات المواطن ونطاق « المجتمع المدني » . وكما ان الديموقراطية لا يمكن تحقيقها ، في نظر ماركس ، إلاّ فيما وراء الشكل السياسي الأكثر ديموقراطية من حيث الظاهر ، الجمهورية ، اي بحذف المؤسسات الديموقراطية السابقة ، هكذا لا يمكن ان تحقّق الدولة إلا بإزالة الدولة السياسية ، إذن بازالة كل ما كان يميز حتى تلك اللحظة دولة ما . وبكلمة واحدة ، ان الدولة ، اذا كان لا بدّ من القول باستمرارها في العالم الشيوعي المقبل ، تُجعل مماثلة ملئياً لحياة البشر الشيوعيين العاملين ، الاجتماعية . فهؤلاء يمارسون وجوداً هو اجتماعي مباشرةً : إذ بماذا ينفعهم نطاق اجتماعي أعلى؟ ان الدولة لم تكن مستمرة الا بالاشتطاط . فبانتهاء الاشتطاط تزول حتماً .

فالخلاصة منطقية تماماً . وليس هناك سوى صعوبة واحدة ، يبدو ان ماركس لم يلاحظها ؛ وهي ان تمييز مرحلة من « دكتتورية البروليتاريا » ، ومرحلة ثانية طرديّة أو إبعاديّة exclusive من وجود الدولة ، هو ، من حينه ، في تناقض مع الميزة الجذرية للثورة البروليتارية كما يراها ماركس . واذا صحّ ان البروليتاريين لا يفعلون شيئاً ، بقيامهم بالثورة ، غير إظهارهم إيجابياً ما كانوه سلبياً ، فالاشتطاط يجب ان يزول دفعة واحدة ، في الفعل الوحيد والكلّي الذي يكلل المصير البروليتاري : ويجب ان تزول الدولة مباشرةً . واذا كان هنالك من « دكتتورية بروليتاريا » ، فالأولى ان تكون ليس فقط وقتية ، بل تقريباً دون أي عمر . يجب ان يتحول كامل وجودها الخاص الى فعل الثورة نفسه . والا فيجب التسليم بأن البادرة الثورية ليست نهائية بالقدر الذي كانت تبدو فيه اولاً ، وبأنه لا بدّ من ان يعقبها تاريخ

سياسي مُعقّد تظل الدولة تمثل فيه دوراً ، وان كانت هي دولة دكتتورية البروليتاريا . فأي حدث جذري جديد يجب حصوله للانتقـال من تلك المرحلة الى المجتمع الخالي حقاً من دولة ؟ أية ثورة يمكن ان يمني نفسه بها الماركساني الذي يبدو انه قد جاذف بكامل مصير الانسان (والبروليتاري) بفعل واحد اساسي ؟

انها نقطة خطيرة سوف يكون لها دوي في مصير المجتمع السوفييتي* . وهي ليست سوى احد مظاهر الصعوبـات في المجتمع الشيوعي ، التي سيقدمها مفهوم ماركس للتاريخ .

فبحسب جميع الظواهر ، بالفعل ، ان المجتمع الذي أتينا على وصفه

(*) وقد كتب لينين من قبل في « الدولة والثورة » l'État et la Révolution في أثناء الحرب العالمية الاولى أنه سوف يلاقي نزاعاً مع صعوبات الفكر الماركساني في هذه المادة . ويبدأ بالتشديد على التمييز بين مرحلتي الشيوعية ، مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، ومرحلة الشيوعية بدون دولة . ويعترف كذلك بالميزة ، « السياسية » بملء ، لدكتاتورية البروليتاريا . ولذلك إنه يلصق بثورته « الاجتماعية » ميزة ، « سياسية » بوضوح أكبر بكثير مما قد يكون أراد ماركس . ولكنه ، موضحاً هكذا خطوط دكتتورية البروليتاريا ، ومحدداً بصرامة الخطوط الاساسية لوضع اليد هذا من قبل الحزب الثوري على آلة الدولة ، سيجبر لاحالة حلول المجتمع بدون دولة الى أيام أفضل وبعيدة جداً . صحيح أنه ما من أحد قد قال بأكثر وضوحاً منه بأن دكتتورية البروليتاريا ، منذ حلولها ، وهي آخر شكل للدولة ، « لا بد لها من الفناء » . ولكنه قد قالها قبل أن يكون قد انبرى للثورة ، وبخاصة إنه لم يبين كيفية ذلك . ويوم تمت الثورة قام يؤكد ، على العكس ، أن إبقاء الدولة كان لا يزال ضرورياً لاقامة الاشتراكية . بل قد ذهب الى أبعد بتأكيده قبل كل واحد إمكانية إقامة الاشتراكية في دولة واحدة ، بالرغم من فشل الثورة العالمية الموقت ، وهي محط أهدافه . وسيعود لستالين أمر التقدم الى ابعد في هذا السبيل ، بحجة « التطويق الرأسمالي » ، وإعطاء التركيب ـ القومي في الدولة دوراً فاعلاً ، مديراً ، حتى بالنسبة للتركيبات ـ التحتية . ولكن لينين كان قد قطع شوطاً كبيراً من الطريق ، وكان يبرر أقواله استناداً الى ضرورة تنظيم الجماهير العمالية غير العضوية inorganique وتزويدها بما كان ينقصها من الوعي ، قبل الثورة كما بعدها .

منذ قليل غير قابل للتجاوز ولا لتطور حقيقي . ولكن في « المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية » Manuscrits économico-philosophiques ، في نهاية المقطع المدعو «الملكية الخاصة والشيوعية » ، يعدنا مع ذلك ماركس بتخطٍّ للشيوعية : « الشيوعية هي الصورة الضرورية والمبدأ الديناميي للمستقبل القريب ، غير ان الشيوعية ليست من هذا القبيل هدف التطور الانساني — صورة المجتمع البشري[١٦١] » .

على ان تفسير هذا النص ليس بالأمر السهل . وعلى كل ان ما يجب استبعاده هو ان ينتصب اشتطاط جديد ، متطلباً ثورة جديدة ، ومحدثاً منفذاً الى أنموذج جديد من المجتمع . والتأويل الأدعى للتصديق يُستخلَص من السياق . فكلمة (شيوعية) تعني فيه فعل إقامة الشيوعية ، تعني « الموقف » «position» أو « إنكار الانكار » الذي تتم به إزالة الاشتطاط الفعلية . (الشيوعية) هنا مماثلة لـ (الثورة الشيوعية) . وهذه الثورة تتخطى نفسها في حلول المجتمع الجديد نفسه الذي تأتي به . ولكن هذا المجتمع الجديد ، « المجتمع الإنساني » ، لن يمكن ، بالطبع ، تجاوزه . فبأي معنى اذاً يمكن التكلم عن تاريخ في الشيوعية ؟

الفصل الخامس عشر

الشيوعيّة والتاريخ

إن معظم المسائل problèmes التي صادفناها الى هنا في تحليل فكر ماركس تأتي لتتقاطر نحو مسألة مكان الشيوعية في التاريخ بحسب المفهوم الماركساني .

لقد تفحصنا ، بالفعل ، المفهوم العام للتاريخ الذي عبّر عنه ماركس بكلمة « المادانية التاريخية » . وقد استنتجنا كذلك انه من اجل برهنتها لم يكن يتمكن من الاستغنـــاء عن اللجوء الى مفهوم ديالكتيكي للتركيب الاساسي للواقع . غير ان هذا المفهوم الديالكتيكي لا يكفي لتبرير المزعم الماداني للمفهوم الماركساني للتاريخ . وبالمقابل ، لا يمكن الامتنـــاع عن الاعتراف بأنه قابل ولا شك لتفسير الانشقاقات scissions ، والانفصالات ، والاشتطاطات ، وعلى الأقل إمكانية حدوثها. إن مثل هذا المفهوم لا يمكن ان ينطبق الا على تاريخ غير محدَّد . وعلى الاصح ، انه لا يحتمل أية دلالة على حدٍّ ما للتاريخ أو انقطاع جذري في مجرى تطوره .

ولكننا نرى ماركس ، في معرض كلامه عن الشيوعية ، يبدأ يصف لنا انتهاءً لحركة التاريخ ، لم يكن واحد من خطوط الديالكتيكية الماركسانية ليُشعر بحدوثه . وقد امتنع ماركس عن الخروج من الاختبار ، مفهومـــاً بالضبط في هذه الديالكتيكية المحايثة غير المحدَّدة التي وصفها . فهو يرينا الآن تدخل توسط يتجاوز بكثير ، ليس فقط بالدرجة بل بالطبيعة ، جميع

اشكال التوسط العاملة في الديالكتيكية (توسط العمل، غير المنتهي أبداً، توسط المجتمع ، الذي ليس سوى عمل حضاري غير محدّد) . ان التوسط الجاري على يد البروليتاريا الثورية هو قطعي . فما من اشتطاط يعود يظهر بعد ذلك . وفوق ذلك، ولكي لا يعود أي اشتطاط ممكناً، يبين لنا ماركس ان التعارضات المباشرة نفسها بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والانسان الآخر ، تُزال في النهاية لتفسح المجال الى المماثلة . ان كل ما كان يبدو انه يفسر التاريخ ، بحسب الديالكتيكية الماركسانية، يوجد هكذا مستبعداً في الاستنتاجات المتعلقة بالشيوعية. وهنا ما تكمن المسألة الاخيرة في مكان الشيوعية في التاريخ .

معنى التاريخ ، المكشوف عنه في الشيوعية

يقول لنا ماركس ان الشيوعية الحقيقية هي « لغز التاريخ المحلول وهي تعلم انها هي هذا الحل(١٦٣)». غير انه بمعنيين مختلفين ما كان التاريخ لغزاً. فقد كان كذلك ، قبل كل شيء من حيث كونه صيرورة ، مفهومة جزئياً ، لصلات الواقع الاساسية : وهذه الصيرورة لم يكن ممكناً إدراكها في كليتها لأن التوسط لم يكن قد اكتمل . ومن جهة ثانية ، لقد كان التاريخ ، في مرحلة الاشتطاط ، قد أصبح شيئاً غريباً ، لا معنى له ، في نظر البشر : فكان هؤلاء يحاولون إذن اكتشاف معناه في مفاهيم خاطئة ، هي نفسها انعكاس للاشتطاط . ولا واحد من المفاهيم المثالانية المتنوعة كان يدرك حركة التاريخ الواقعية على مستوى التركيبات — التحتية ، وفي صلات هذه مع التركيبات — الفوقية .

وبالثورة سوف يزيل البروليتاريون البورجوازيين ، ينبوع اشتطاطهم، فيحلّون هكذا لغز التاريخ بالمعنى الثاني : انهم سيكتشفون المصدر المستتر

لاشتطاطهم ويزيلونه وهم عارفون انهم يزيلونـــه ، عارفون ماذا يفعلون . فسيملكون هكذا مفتاح لغز كل تاريخ الاشتطاط الذي لم يكن مفهوماً حتى ذلك الحين. ولكن البروليتاريين يكتشفون بالوقت نفسه مغزى التاريخ في معنـــاه الأعم : إنهم يصلون الى مرأى يجعل كلياً totalisateur من كل التطور الذي لم تكن رؤيته السالفة تدع شيئاً يتراءى لنا غير الحركة الديالكتيكية او الدينامية المحركة دون تمكننا من إدراك تطورهما الكامل .

ولكن من المهم ألاّ نخلط بين اللغزين اللذين قد تؤلف الشيوعية هكذا مفتاحها. ان يتمكن البروليتاريون، مزيلين اشتطاطهم الخاص (الاشتطاط الذي كان ناجماً عن واقعة الاستغلال الرأسمالي التاريخية)، من ان يقيسوا، بالضبط ، القسم المتعلق بهم من التاريخ ، اي ان يقيسوا اشتطاطهم وازالة هذا الاشتطاط ، فهذا ما لا يقدم صعوبة ، او على الاقل ما قد لم يكن يقدم صعوبة لو كان قد بدئ بتفسير تكوين الاشتطـــاط الاقتصادي بطريقة اقتصادية محضاً . ولكن ان تحل البروليتاريا لغز كل التاريخ ، إذ هي تحقق الثورة الشيوعية، فهذا يذهب الى أبعد مما كان مجرد إزالة اشتطاطها الخاص يتيح تراثيه . لكن هذا بالضبط ما يجعله ماركس يتراءى لنا . انه لا يتمكن من محاولة تفسيره إلاّ بالوضعية الاستثنائية للبروليتاري الشامل ، عميل الثورة الشيوعية .

ان التاريخ كله يأخذ معناه في عمل البروليتاريا الثوري. او بالأصح ، التاريخ كله يبلغ الذروة في بادرة البروليتاري الذي يحرر نفسه بنفسه. فهو بكاملـــه ليس غير تكوين الشيوعية : « ان حركة التاريخ باسرها هي فعل تكوينها الحقيقي (Zeugungsakt) — فعل ولادة وجودها الفطري — وبالوقت نفسه ، بالنسبة لوعيها المفكر ، هذه الحركة هي حركة صيرورتها، المفهومة ، المعروفة(١٦٣) » . التاريخ باسره ليس له معنى غير انـــه تكوين

الانسان الشيوعي ، وحده . وهكذا فإنه غير مطلوب من البروليتاريا الشيوعية التفتيش في الماضي عن براهين أو حجج تاريخية خاصة تبزر عملها الثوري ضد الملكية الخاصة، كما كان لا يزال يفعل قدامى الشيوعيين او الشيوعيون المزيفون، أمثال كابيت Cabet وفيلغارديل Villegardelle[١٦٤]. التاريخ بأسره هو البرهان على الشيوعية الحقيقية . او بالأحرى انها هي التي تبرهن عن التاريخ بأسره ، وتثبت صحته وتبرره .

وبهذه النظرية نشاهد مراجعة حقيقية يقوم بها ماركس لتفسير التاريخ. فماذا ينفع المزيد من الكلام مفصلاً عن كل الصيرورة وكل ما يُضمرها ، ماذا ينفع تفسير علاقات الانسان بالطبيعة وبالانسان ، وتفسير التوسط غير المحدد ، من قبل العمل ، الذي يغيّر الطبيعة ويصنع المجتمع ، إذا كانت بادرة البروليتاري ، وهي التوسط الحقيقي الوحيد ، لا تستند الى اي ماضٍ خاص ، لا يلزمها استخلاص حجة من اي حادث خاص من التاريخ ، بل هي ، على العكس ، الأولى التي بالامكان ان تقدم معنى لكل التاريخ ؟ فالبروليتاري ، في حاضره الخاص ، هو كل التاريخ ، وفي لحظة خاصة ، نراه يقوم بفعل التاريخ ، الحاسم .

التاريخ أو نهاية التاريخ

ان قلباً حقيقياً للمفهوم الماركساني للتاريخ ما نشاهد اذن ، حالما يكون المقصود هو الشيوعية . والامتلاء التاريخي الذي يميّز مجيئها يجعل ماركس يقول ان كل تاريخ لم يكن حتى ذلك الحين سوى «قبتاريخ» «préhistoire» : تاريخ غير مفهوم ، تاريخ لم يكن الانسان قد تجلى فيه بعد .

صحيح انه لا يزال هناك التباس في هذا التأكيد. فبالامكان ان يكون يعني انه حتى مجيء الشيوعية لم يكن توسط العمل والزراعة قد اصبح بعد تاريخياً.

او اننا نستطيع تأويله بأن مرحلة الاشتطاط الرأسمالي التاريخية وحدها، مع الوضع غير الانساني المقابل لها ، كان لها ميزة « القبتاريخ » : فالانسان لم يكن يتمكن فيها من التوصل الى اظهار ذاته. فلقد تمكن من ذلك في كل وضع تاريخي سالف للاشتطاط ، كما انه سيتوصل اليها في حـــال يلحق الاشتطاط. ويهمل ماركس مرة اخرى التمييز الذي يبدو أن مؤلّفه يفرضه، بين ديالكتيكية التاريخ العامة والديالكتيكية الخاصة للاشتطاط الرأسمالي. وكذلك هو يؤكد في الواقع ان التاريخ الذي يبدأ بالشيوعيـــة هو التاريخ الحقيقي ، سواءٌ أكان ذلك بالتقابل مع التاريخ المشتط بصورة خاصة ، أم كان بالتقابل مع كل تاريخ سابق بصورة عامة .

ولكن سرعان ما ينطرح السؤال المعاكس. فبأي معنى يوجد تاريخ بعد الانكشاف التام لمعنى التاريخ ، بعد الحل الواعي ، النهائي للغز التاريخ ؟ وذلك هو السؤال الذي يطرحه دون ريب هذا النص المشهور من ماركس: « الشيوعية هي الصورة الضرورية والمبدأ الدينامي للمستقبل القريب، ولكن الشيوعية ليست بهذه الصفـــة هدف التطور البشري ، صورة المجتمع البشري(١٦٥)». فبهذه الكلمات السابقة قابل (بمعنى عارض) ماركس « تطوراً تاريخياً » لاحقـــاً ، بمجيء الشيوعية . وليس ثمة أي شك في ان يكون ماركس يعني هنا أنه ما زال يوجد ايضاً « تطور » في (مـــا ـ وراءٍ) تاريخي لإزالة الاشتطاط .

أفلا يكون منطقياً أكثر من ذلك ان نقول بأن التاريخ آخذ بالانتهاء ؟ ان الانتهائية finitude التي كانت تميز التاريخ كصيرورة ديالكتيكية تمّحي في فعل يتمتع بتماميّة plénitude لا منتهية ، أي إقامة الشيوعية . فالديالكتيكية ، محرك التاريخ ، هي ، بالفعل، علامة الانتهائية في الواقع ، الى جانب كونها المعنى الكائن في صميم هذه النهائية . ان الديالكتيكية تولد

انتهائية غير محددة . وفي الفعل الثوري الذي ترتكز عليه الشيوعية نري ، بالعكس ، ان التاريخ يبطل كونه غير محدد ، ونهائيته تتظلل، اي تخف شدتها . فهو ينتهي إذن ، طالما أنه لا يعود موجوداً بحسب الكيفيات التي كانت تعترف له بها الديالكتيكية الماركسانية .

ان تاريخاً قد فهم نفسه من جديد بملء ، في فعل وحيد ، فعل تكوين الانسان (والتاريخ نفسه) ، لم يعد جديراً بأن يخلق صيرورة جديدة ، ديالكتيكية جديدة . الا اذا عُني بفهم التاريخ فهم دينامية جبرانية ، سببانية causaliste او نهاءانية finaliste ، وما لم يُفهم بالصيرورة التاريخية سلسلةً خطيّة ، كخطٍ ، كل عنصر فيه يكشف عن كلية المعنى . ولكن نحن نعلم ان فكر ماركس الديالكتيكي لم يقبل ولا مرة مثل هـذه التمثلات représentations . بل حتى انه كان يطرحها جانباً بشكل صريح ، في نقد للمفهوم المثالاني للتاريخ ولمفهوم فويرباخ والقرن الثامن عشر الجبراني(١٦٦) . ان الخلاصة المنطقية لنظرية ماركس كان ينبغي أن تكون اعلان نهاية التاريخ في اعطائه الكلّيات .

وفي الواقع لقد كان ماركس واقعياً بأكثر مما كانت تتيحه نظريته عن الشيوعية . لكن كان يلزمه إدخال الموت. كان يجب ان يُترك للنوع وقت التكشف فيما وراء موت الافراد . بل ربما كان يجب حتى ان تعاد الى التوسط الديالكتيكي التدريجي حقوقه ، هذا التوسط الذي كان، من قبل الاشتطاط ، يشكل التاريخ .

ولكن ذلك يعني طلاء الماركسانية بالشكل الشيوعيّ الى أبعد من التراتيات التي فتحتها الثورة البروليتارية الشاملة . ولا تعود الشيوعية التمام الحقيقي للتاريخ ، بل مجرد تحول جديد له . ولماذا لا تنبجس اشتطاطات جديدة في الصيرورة المقبلة، طالما ان في الصيرورة الماضية، بدون ان يكون

أحد قد توصل الى تفسير ذلك ، قد انبجست اشتطاطات . والماركسانية ، مفهومةً على هذا النحو ، هي اقرب من سهولة التصديق . فبإمكاننا ، بالفعل ، ان نتصور بسهولة إزالة للاشتطاط الرأسمالي ، اذا كانت هـذه الإزالة لا تجر كذلك إزالة شروط التاريخ بأسره. ولكن هذا التأويل يقتضي رفض التراثيات ، الجديدة بشكل جذري ، والتي كان ماركس يبدو انه يفتحها للانسان في مجيء الشيوعية .

ان الماركساني يوجد هكذا بين أمرين ، ويكون فكر ماركس في تناقض . فاما ان تكون الشيوعية حدثاً في التاريخ ، واذ ذاك تفقد تفرديتها العليا ؛ ولا يسعنا التأكيد اننا قد حللنا لغز كل تاريخ او فهمنا التاريخ في كل تطوره ، بل حتى ، يجب الاقرار بأن كل هذا التطور لا ينجمع ولا يبلغ ذروته في عمل ثوري محابي . وفي هذه الفرضية هنالك إجبار عـلى استخلاص أن ماركس ، إذ يقر بأن هنالك ايضاً تاريخاً فيما وراء الشيوعية (كفعل ثوري) ، هو واقعاني بدون شك ، لكن غير منطقي . واما أن تكون الشيوعية نهاية التاريخ . لكن ماذا يحل عندئذ بالمادانية التاريخية؟ اي شيء يصبح المفهوم الذي بموجبه يكون التاريخ حركة ديالكتيكية مبنية في العلاقات الاساسية التي تؤلف الواقع؟ فاختيار الشطر الأول من الاحتمالين ينقذ الماركسانية من الخرافة ، ولكنه يهدم أروع وعودها . واختيار الثاني يبقي عظمة التراثيات المفتوحة من ماركس كما هي ، غير ممسوسة ، ولكنه يناقض الواقعانية . وفي كل الاحوال لا يمكن الإبقاء على الشطرين في آن واحد دون الوقوع في التناقض الذي يقود اليه تفكير ماركس حول مكان الشيوعية في التاريخ .

ان الشيوعية كفعل ، والشيوعية كحالة ، تتنافيان بالتبادل . فالشيوعية

كفعل إزالة الاشتطاط تقع في التاريخ بحسب تفسير المادانية التاريخية : انها عمل ثوري مبني في التناقض ما بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، ذلك التناقض الذي هو نفسه قابل للتفسير بالعلاقات الديالكتيكية الاساسية التي يمارسها الانسان مع الطبيعة ومع غيره من البشر . الشيوعية ، كفعل ، هي في الشروط العامة للتاريخ المحدد من قبل ماركس ـمع تحفظ ، بالاضافة الى ذلك ، يتعلق بعدم التواصل ما بين التفسير العام للواقع وتفسير الاشتطاط التاريخي الموصوف بالرأسمالي. وبالعكس ، ان الشيوعية ، كمجتمع شيوعي قد تحقق ، تفترض كون كل التاريخ السالف معتبراً كقبتاريخ ، واذن كأنه خالٍ من المعنى البشري ، طالما هو غير ممكن فهمه . فهذه الشيوعية هي نجاح لدرجة انها بدون علاقة مع أي ماض ، بل ان بها وحدها ما يبدأ التاريخ . الشيوعية ، كوضع ، تخرج عن الشروط العامة للتاريخ التي حددها ماركس .

وهكذا فان الفعل الذي يجلب هذه الحالة او هذا الوضع ليس له من معنى خارج هذا الوضع . ولكن ، عكسياً ، هذه الحالة ليست سوى تمثل idéal ، وليس لها معنى خارج الفعل التاريخي الذي يأتي بها . والقول ان المجتمع الشيوعي ، كتاريخ جديد وكتاريخ وحده صحيح ، ممكن التحقيق ، هو القول اذن بعدم وجود وسيلة تاريخيــة لتحقيقه . اذ ، بالفعل ، ان عملاً « قبْتاريخياً » ، وبالتالي غير انساني ، وبالتالي خالياً من معنى حقيقي ، وحده يمكّن من الوصول الى ذلك التحقيق ، وذلك لعمري محالية ، اذ يكون المجتمع الشيوعي ناتجاً من صدفة . والقول عكسياً ان للتاريخ معنى من قبَل المجتمع الشيوعي وانه يمكن بالتالي إقرار الفعل الثوري الشيوعي بشكل معقول ومفهوم ، اي بحسب تفسير عقلي للتاريخ ، هو القول ان هــذا

التاريخ ليس بقَبْتاريخ ، وليس ثمة من تاريخ منضود فوقه ، من شأنه وحده ان يعطيه معناه. فلكي توجه الشيوعية يجب الا يكون الانسان تاريخياً فقط ، يجب ألاّ يكون مغلقاً عليه في ديالكتيكية الانتهائية finitude التابعة لفعله العارض . ومن الممكن ان يكون لمثل هذا التأكيد معنى . ولكنه لا يمكن ان يكون كذلك بالنسبة لماركس الذي بدأ ، بالضبط ، بالإغلاق على الانسان في الاختبار وفي الانتهائية الخاصة بالصيرورة الديالكتيكية . واذ يصف ماركس المجتمع الشيوعي من خلال ملامح انتهاءٍ لكل تاريخ سالف ، فهو يحكم على نفسه بتأكيد عدم داعي او عــدم وجود مستند لمجيء هذه الشيوعية الذي يتناقض مع شروط التاريخ التي أقر هو بها . لكن ، على العكس ، عندما هو يتمسك بالميزة التاريخية للثورة الشيوعية ولتطورها ، يحكم على نفسه بالتسليم بأن التاريخ يستمر في الشروط السالفة. عندما يصف ماركس كل تاريخ سالف كقَبْتاريخ ، والمجتمع الشيوعي كانتهاء التاريخ ، فانه يعدنا بافراطٍ بالنسبة لشروط التاريخ التي لا يمكننا الإفلات منها . وحينما يصف لنا الشيوعية كتتمة لتاريخ ، فهو يخيبنا في وعده ويعطينا أقل من القليل بالنسبة للمآل الرائع الذي كان يجب ان يستجلب إزالة جميع الاشتطاطات وانتهاء جميع التوسطات .

وقد لا يكون ماركس يفلت من التناقض الملازم لفكره حول الشيوعية والتاريخ الا باختياره استمرار التاريخ في الشيوعية ، اي باختيار احــد شطري الأمرين المتناقضين . انها نظرة واقعانية ، اذا أردنا . ولكنَ هذه الواقعانية لا تبقى متعزّزة حتى النهاية . لانه ، ضمن هذه الشروط ، مهما صُور لنا التاريخ في مرحلة الشيوعية كتاريخ متجدد بكامله ، فمجرد كون المقصود هو التاريخ بالمعنى الذي تفهم فيه المادانية التاريخية هذه الكلمة ،

يجبر على الاعتقاد بأن ماركس يترك المجال مفتوحاً لاشتطاطات جديدة ، وبأن « لغز التاريخ » لم يحل مطلقاً ، كما كان هو يحسب .

واذا كان حلّ « لغز التاريخ » هو الاعلان ان كل تاريخ سالف ليس سوى قَبْتاريخ غامض ، فهذا يعني كذلك جعل مثل هذا الحل غير ممكن التحقيق ضمن شروط التاريخ السالف ، وهي وحدهـا ، لحسن او لسوء الحظ ، المحتمل كونها شروطنا نحن !

الفصل السادس عشر

الانسانويّة الشيوعيّة والالحادانيّة

تبرز الشيوعية « كإنسانوية الطبيعة ، المكمَلة ». غير ان بعض الشراح قد اقتضبوا هذه الصيغة الماركسانية وشددوا على « الانسانوية » الموجودة في مذهب ماركس . لكن يجب الا نقرّ بذلك، بالرغم من هذا الخرق لصيغة ماركس : فالماركسانية تريد ان تكون انتصار الانسان ، تحريره الحقيقي ، انها ، حقيقةً ، مذهب إنسانوي. غير انها لكونها كذلك ما هي إلحادانية athéisme : فالمفهوم الماركساني للانسان ولتحقيقه لا ينفصل عن الإزالة التطبيقية للدين، وعن الانكار النظري لله. وكذلك لا يمكن التعبير عن آخر العواقب لنظرية إقامة الانسان instauration de l'homme ، كما يشيدها ماركس ، الا بالبحث في انسانويتها والحادانيتها في آنٍ معاً . فالالحادانية ليست سوى الوجه الثاني او قفا هذه الانسانوية .

وهكذا فان إزالة الاشتطاطات ، الاقتصادية والاجتماعية ، تستجرّ في النهاية إزالة الاشتطاط الديني ، وهو أول ما برز في محاكمة ماركس النقدية. ولكن إزالة الاشتطاط الديني ليست ظاهرة ثانية بالنسبة لإزالة الملكية الرأسمالية او المجتمع المنقسم الى طبقات . ان الالحادانية ، كقوة لنقد الاشتطاط الديني ، فاعلة ، تفقد وجودها الخاص بها . اذ ان الشيوعية ، عندما تأخذ بالتحقق ، تجعل كل إلحادانية ، نقدية ام نظرية ، وهميةً وغير مجدية . فالانسانوية الشيوعية ملحدة بالفعل ، والانكار الفاعل

الممارس من الالحادانية لم يعد من مبرر لوجوده في المجتمع الشيوعي .

واذا وصفنا هذه الانسانوية الملحدة ، الناجمة مباشرة عن إقامة (بمعنى بناء) الانسان في المجتمع الشيوعي بواسطة الثورة البروليتارية ، فهذا يعني إغلاق فحص نظري للمذهب الماركساني . لو كان تعليل ماركس ينتهي دونما تناقض ، لكنا بررنا العودة على بدء ، النقدية ، التي كنا قد اتبعناها في القسمين الأولين . بل لكنا نلحق بالنقد الأول للاشتطاط ، الذي كنا رأيناه، اي نقد الاشتطاط الديني. فاذا كان هذا الاشتطاط مزالاً بالفعل، فالنقد الأول يكون مبرَّراً . فقــد كان ماركس يجيز لنفسه ان يحيل من اشتطاط الانسان الديني الى اشتطاط الانسان الواقع، طالما ان إزالة اشتطاط الانسان الواقع كانت ولا بدّ ستجرّ الى ازالة الاشتطاط المشتق ، اي ، الدين . يبقى اذن ان نبين كيف ان ازالــة الاشتطاط الاقتصادي والاجتماعي ، بحسب ماركس ، تستجرّ فعلياً — ودون فعل متمِّم — ازالة الاشتطاط الديني .

الشيوعية كإنسانوية

الشيوعية ، كما رأينا ، ليست تحديداً ، اي تعريفاً لمجتمع من شأنه ان يجعل الانسان الفرد تابعاً له ، انها ليست حلول متَّحدٍ احتقاراً للفرد ، أرفعَ من الفرد وغريب عنه. الشيوعية هي الانسان الاجتماعي . انها الانسان الجديد بأن يبسط جميع نواحي قدرة طبيعته وكفاءاتها ، انها الانسان الأهل للتطابق مع كيانه الجنسوي ، الأهل لان يتحقق في كل حدود النوع . فينبغي اذن عدم الخلط بين الشيوعيــة ومثل أعلى ، غامض ، للمتحد المبني على الارض او على الدم ، ذلك المثل الاعــلى الذي كان الصفة الخاصة للاشتراكية — الوطنية . فالاشتراكية — الوطنية لم تكن سوى نوع

من « المتحدانية » «communautarisme» . بينما الشيوعية انسانوية لا تضحي ، مبدئياً ، بالافراد الشخصويين . انها تحقيق الانسان الملموس ، وتحقيقه وحده .

ولقد كان فحص مسألة العلاقات بين الشيوعية والتاريخ يقودنا كذلك الى اعتبار الشيوعية كمذهب انسانوي . ومهما يكن ، بالفعل ، من امر مستقبل التاريخ في المجتمع الشيوعي ، فمن المؤكد ان في نظر ماركس كل ما قد سبق ليس سوى قبتاريخ للانسان ، وان كل التاريخ يتجمع لأول مرة في هذا الفعل الوحيد من اقامة الانسان ، اي الثورة البروليتارية. فالثورة الشيوعية ، من حيث هي فعل اساسي ، ضروري في التاريخ ، بل ربمـــا كفعل طردي exclusif — من حيث كونها الفعل الوحيد الذي يحمل مدلولاً — في التاريخ الحقيقي ، هي فعل ولادة الانسان ، فعل انتاجه ، انتاج نفسه بنفسه ، فعل خلق نفسه بنفسه. فالانسان اذن هو المعنى الوحيد والواقع الوحيد للتاريخ .

أفلم تحوّل الصلة المباشرة بالطبيعة — صلة الحاجة البشرية بإرضائها — الى حاجة وحيدة للانسان ؟ وفاعلية الانسان المنتِج بكاملها، الفاعلية التي يتجلى بها الانسان ، ألم تصبح هي « نزوعاً » للانسان داخل الانسان نفسه ؟

فتحت كل هذه المظاهر تتجمع الماركسانية باتجاه إنسانوية . وليس المقصود انسانوية مجردة يكون الانسان فيها معرَّفاً بالاستناد الى بعض القيم العليا . فنحن نعلم انه لا يوجد في نظر ماركس قيم او حقائق أزلية . وانما في الصلة الديالكتيكية بالكائن الآخر (سواءٌ أكان الطبيعة ام الانسان) ما تبرز الانسانوية الماركسانية. فهي لا تحدد ، اي تعرّف الانسان بالنسبة لشيء ما ، غير الانسان ، بل الانسان يحدد نفسه و « يعثر على » نفسه

بنفسه في تطور العلاقة الديالكتيكية التي تكوّن الواقع . وليس هنالك من ماهية للانسان معروفة مسبقاً يكون المقصود تحقيقها ، ولكن الانسان يجلّي ماهيته ويلحق بها اذ هو يلحق بنفسه ، اذ هو يكمل التوسط بين نفسه وكيانـــه الجنسوي ، بينه هو وبين الطبيعة أو الموضوع . ان العلاقة الديالكتيكية التي تضمر انسانوية ماركس هي علاقة الانتاج للانسان او علاقة تحويل الطبيعة الى طبيعة انسانية ، انه علاقة خلق الانسان نفسَه . الانسان منتج وخالق لنفسه ، والانسان ليس انساناً الا لانه ينتِـج نفسَه كإنسان . وبانتاجه أو صنعه نفسَه يجعل ماهيته « ظواهرية » «phéno-ménale» ، انه يجعل نفسه انساناً « أصبح » «devenu» homme .

بين نقد الاشتطاط الديني والإلحادانية

اننا نفهم دون عناء ان تكون بالتساوي هذه الانسانوية الكاملة الإزالة الفعلية للاشتطاط الديني ، مثلما ان الشيوعية ، من حيث كونها صيرورة المجتمع ، هي إزالة كل اشتطاط اجتماعي وسياسي . وكذلك فان الدين يتلاشى ويزول . والالحادانية التي كانت تتعبر حتى ذلك الوقت في نقد فكري للاشتطاط الديني ، قد تحققت إذن ملئياً . والنقد ، من جهته ، قـــد اصبح فعلياً . وتحت هذا الشكل الجديد مـــا يبرز الآن الموقف الماركساني إزاء الدين : فنحن لم نكن قد رأينا منه سوى خطوط أولى ، في نقد الاشتطاط الديني .

فقد كان نقـــد الاشتطاط الديني حاصلاً في الكشف عن التناقض الكائن في صميم الموقف الديني : تناقض بين كيان الانسان وبين تعالٍ ، انكار ، بهذا التعالي، لـ « حضور » être-là الانسان، إنكار لاستقلاله، لتفرده برأيه . لقد كان ماركس يجتهد ليبين للانسان ان هـــذا الاشتطاط

ليس سوى الانعكاس او ردّ الفعل لاشتطاط اساسي اكثر ايضاً ، يدرك كيانه الواقع . ولما كان تناقض الموقف الديني غير قابل الحل بذاته ، فهو يحيل لا محالة الى تناقضات أعمق . وهكذا فان نقد الاشتطاط الديني كان لا يزال عملية فكرية محضة . صحيح ان المقصود كان فضحاً فاعلاً . فليس سيّاناً في نظر ماركس ان تستمرّ في الأذهان المخاتلة الدينية . مع ان نقد الاشتطاط الديني لم يكن وحده كافياً ، بأية صورة .

فقد كان هذا النقد يحيل مباشرة الى نقد الاشتطاطات الدنيا ، حتى الاشتطاط الاقتصادي . وكان لا بدّ للحل العملي للتناقضات على مستوى الاشتطاط الاساسي من تبرير النقد الفكري الذي أتم سابقـاً . ولكننا وجدنا ، بحسب ما يرى ماركس ، في وضع البروليتاري وفي الثورة البروليتارية ، إمكانية إزالة الاشتطاط الاقتصادي والاجتماعي . وبالوقت نفسه نجد نقدنا يتبرر . فلعلمنا ان الاشتطاط الديني لم يكن يستمرّ إلا بوجود اشتطاط اعمق ، فلدينا بعد الآن اليقين بأن الاشتطاط الديني يزول. والاشتطاط الديني ، كما يرى ماركس ، يزول فعلياً في حركة إقامة الانسان ، الانسان الحقيقي ، الناجمة عن الوعي البروليتاري وعن الثورة الشيوعية ، طالما ان مرتكزها قد زال . « عندما أعرف الدين كوعي انساني للذات مشتط ، فإني اعرف اذن انه ليس وعيي لذاتي ، بل وعيي لذاتي المشتط ، الذي يجد تأكيده في الدين . اني اعرف اذ ذاك ان وعيي لذاتي ، باعتباره يخص ذاته ، يخص كيانه ، ليس مؤكداً في الدين ، بل مؤكد ، بالعكس ، في الدين الملاشى ، المزال (aufgehoben)[١٦٧] » .

اما هيجل ، فمع كونه هو قد تجاوز حقيقة الدين باسم العقل ، فقد كان لا يزال يجد في الدين ، كدين ، حقيقة العقل تحت شكل التمثل . وأما ماركس ، اذ هو قد وجد حقيقة الانسان محققة في مكان آخر ، فهو

يؤكد انها غير محققة في النطاق الديني . الانسانوية ، اي واقع كون الانسان يعود يجد نفسه بنفسه ويعرف انه يجد نفسه من جديد ، تزيل الدين الذي لم يكن الانسان يجد فيه تأكيد كيانه الا بصورة وهمية . تلك هي النقطة الاكثر تميزاً في إلحادانية ماركس .

ولكن ، بالنسبة لماركس ، لم يعد لهذا الموقف الجديد الذي يكتسبه ، اذ يصف ويعلن إقامة الشيوعية ، لم يَعُدْ لَهُ حتى اسم الالحادانية . بل أن نقد الاشتطاط الديني ، الذي ما زال نقداً فكرياً ، هو الذي يسمّى بالإلحادانية . فالإلحادانية ، بالفعل ، هي انكار الله ، هي فعل برهنة عدم وجوده ، فعل كشف التناقضات التي يخفيها الموقف الديني . فالإلحادانية تسبق الشيوعية ، ولكنها ليست هي بعد الشيوعية نفسها : « الشيوعية تبدأ مباشرة بالإلحادانية (Owen) ، ولكن الإلحادانية ما برحت بعيدة جداً عن ان تكون شيوعية ، هذه الإلحادانية مـــا زالت ، بالفعل ، سوى تجريد[١٦٨] » . ان الانكار لم يُنقل الى حيّز التطبيق ، والانسان الذي يثبتون لا يتحقق بعد : « ان روح المحبة الانسانية philanthropie لدى الإلحادانية ليست اذن أولاً سوى روح محبـــة انسانية ، فلسفية ، مجردة ، بينما تلك الروح عينها لدى الشيوعية هي ، على العكس ، سرعان ما تكون ، واقعياً ومباشرةً ، متوترة نحو الفاعلية (Wirkung)[١٦٦] » . ان الالحادانية موقف فلسفي تأملي : اما الشيوعية فتحوِّل العالم (النظرية ١٠ عن فويرباخ) .

فموقف الماركساني الاخير ، المتعلق بالدين ، يختلف اذن بعمق كبير عن الاول الذي كان يبقى كشفاً غامضاً لو لم يأتِ التطبيق يبرره . ليس للنقد من قيمة الا لانه موجّه نحو تغيير شروط الاشتطاط الواقعية . فهنا لم تعد الإلحادانية فعلاً ناكراً ، انها نتيجة ، انها الوجه الثاني لاقامة الإنسان الإيجابية ، الوجه الثاني للانسانوية . فكانت اذن هذه الانسانوية بالضبط ما يجب إلقاء الضوء عليه ايضاً لإدراك عواقبها الملحدة بشكل افضل .

الإنسانوية الكاملة : الإنسان يخلق الإنسان

لقد كانت الانسانوية البروميثيّة prométhéen مشروع فلسفة ماركس منذ بدأ تأمله الشخصي . وفي أطروحته للدكتوراه كان يعلن ان « الاقرار » «profession de foi» بالفلسفة لم يكن غير فلسفة بروميتي Prométhée : « وبكلمة واحدة ، اني أكره جميع الآلهة » . ان « اللهجة التي تتكلم وستتكلم بها » الفلسفة ، موجهة ضد آلهة السماء والارض « الذين لا يعترفون بالوعي الانساني كالألوهة العليا » . ويورد ماركس من جديد ايضاً كلمة بروميتي الى هيرميس ، خادم الآلهة : « ثِق بأنني لن ابدل مطلقاً بعصيري البائس عَبْدتيك انت . انني أفضّل ان اكون مربوطاً الى هذه الصخرة على ان اكون الخادم الأمين ، الرسول لزوش الاب Zeus le Père » . ويقول ماركس « ان بروميتي هو اول قديس ، اول شهيد في التقويم الفلسفي(١٧٠) » .

وقبل ذلك بقليل كان ماركس قد كتب في رسالة الى والده تعود الى سنة ١٨٣٧ ما يلي : « لقد سقط ستار ، تهدم قدس اقداسي ، وكان لا بدّ من إقامة آلهة جديدة فيه . واذ انطلقتُ من المثالانية التي ... كنت قد قابلتها وغذّيتها بمثالانية كانْت Kant وفختِه ، كنت اصل الى البحث عن الفكرة في الواقع نفسه . ولو ان الآلهة قد سكنت فيما مضى فوق الارض ، لكانت اصبحت الآن مركز هذه الارض(١٧١) ». ففلسفة ماركس لم تكن بكاملها سوى التثبت من هذا المشروع . الا ان المثل الاعلى البروميتي الذي كان هو يريد اتخاذه ، كان لا يزال فيه شيء موتور . فقد كان ماركس يرفض الحلول المثالانية التفاؤلانية ، ولكنه كان لا يزال يعلن عن بعض التشاؤم . وفي تحقيق مشروعه سوف يجد الينبوع لتفاؤلانية جديدة

لن تناقض هي ارادته في عدم الخروج من الحايثة.وهو سيكتفي بالانسان، ولكنه سيجد هذا الانسان جديراً بأن يتغلب على الاشتطاط الحالّ به ، جديراً بالتطور في كل الاتجاهات ، أهلاً لأن يصبح الشامل الملموس .

ان الانسان منتج، وهو ينتج نفسه . وفاعلية الانسان المنتجة هي صلة الواقع الاساسية ، هي توسط صلته المباشرة بالطبيعة ، اساس كل واقع . ومن هنا كانت بالنسبة لماركس أهمية الحياة الاقتصادية ، من هنا أهمية التطور التاريخي لأنماط الانتاج وللأشكال الاجتماعية التي ترافقهـــا . ان الانسان يحوّل الطبيعة بانتاجه شيئاً طبيعياً مؤهلاً لإرضاء حاجاته : وبذلك هو يعيد صنع الطبيعة ويجعلها بشرية . وهو في الشيوعية يجعلها ، فوق ذلك ، اجتماعية . النتاج هو انتاجي انا ، ولكنه إنتـــاج الانسان الآخر ايضاً ، اذن انتاج اجتماعي ، شيء اجتماعي . والانسان ، باعادته إنتاج او صنع الطبيعة ، بجعله منها طبيعة جديدة ، طبيعة بشرية ، اجتماعية ، انه يصنع نفسه بالذات .

ففي هذا العمل الاساسي يستملك الانسان كيانه . وهنا ما نجد معنى الملكية ، الظاهرة الاساسية التي تسود التاريخ البشري . واكيد ان هـــذه الملكية قد تمكنت من ان تكون ينبوع الاشتطاط بصيرورتها ملكية خاصة. لقد جرى التملك او الاستملاك ضدّ الانسان . فعوضاً من ان يستملك الانسان ذاته بتملك انتاجه، لقد اضاع نفسه عينها . ولكن الثورة الشيوعية تفسح المجال لتملك جديد للنتاج الاجتماعي ، وبذلك ، لكيان الانسان . ويتمكن الانسان هكذا من الالتقاء بماهيته.ان تاريخ الانسان بأسره ليس الا تاريخ تملكه لكيانه الخاص . وهو ذلك بصورة خاصة في برهة الثورة الشيوعية ، المحاباة ، التي تلخصه اي تلخص التاريخ ، وفي تملك الانسان

الاجتماعي لوسائل الانتاج الاجتماعية ، وهو النتيجة العملية الاساسية لهذه الثورة .

في هذا الفعل التاريخي يولـّد الانسانُ الانسانَ . ان هنا ما يتحقق فعل انتاجه «son «acte de production (Zeugungsakt) ، فعل ولادته ، فعل انبجاسه . ان الانسان يخلق نفسه بنفسه ، وذلك بأجرأ معنى يمكن ان ترتديه هذه الكلمة بحسب التحديد اللاهوتي التالي: الانسان يخلق نفسه من العدم المحض productio ex nihilo sui et subjecti ، باعتبار ان كلمة «se» وكلمة «subjectum» يتوحدان في المعنى لدى ماركس . فيكون هذا الفعل ، والحالة هذه، التولـّد التلقائي génération spontanée للانسان ، وهو الحل الوحيـــد ، في نظر ماركس ، لأصل الانسان الجذري(١٧٢) .

فالانسان يكون هكذا كائناً كلياً، اي في آن معاً كائناً جنسوياً (وهذا ما يميّز علاقته بالطبيعة اي بكل غيروية) وكائناً اجتماعياً (وهذا ما يميّز علاقته بالانسان الآخر) . عندما يكون الانسان في العمل ، نراه يعمل بحسب قوانين النوع ، بحسب قوانين نوعه وكل نوع . وهو بالوقت نفسه يفعل اجتماعياً ، اي كانسان اجتماعي حاجته الوحيدة هي الانسان . « مع كون الانسان فرداً خاصاً — وان خصوصه هو بالضبط ما يجعل منه فرداً وكائناً اجتماعياً ، فردياً بشكل واقعي — الا انه ، بالقدر نفسه ، الكليـّة ، الكليّة بالفكرة ، الوجود الذاتي للمجتمع المفكور فيه والمشعور به في ذاته ، مثلما هو موجود في الواقـــع كتمثّلٍ وكروح واقعي للوجود الاجتماعي ، وكذلك من حيث هو كلّيةُ إظهارٍ بشري لذاته(١٧٣) » . وكان ماركس يكتب ايضاً في « الإيديولوجية الالمانية » ، بصدد الثورة البروليتارية : « انما في هذه المرحلة من التطور وحدها ما سيختلط التأكيـــد الذاتي

auto-affirmation للافراد بحياتهم المادية ، وهو ذوبان يتناسب مع تحول الافراد التدريجي الى افراد كليّين ، ومع التخلي عما كان فيهم من بدائي . وسيكون اذ ذاك تناسب تام بين تحول العمل الى تأكيد ذاتي وتحول التجارة المحصورة حتى هذا الوقت في تجارة الافراد كأفراد(١٧٤) » .

على انه ليست الفلسفة المجردة هي التي قد حققت كل هذا . بل ان الانسان هو الذي يحقق ويخلق نفسه كانسان كلّي : « ان النقد النقدي لا يخلق شيئاً ، كان يقول ماركس في « العائلة المقدسة » ؛ ان العامل يخلق كل شيء ، وذلك الى حدّ انه ، بخليقات روحه ، يخزي النقد بأسره : والعمال الفرنسيون والانكليز يشهدون على ذلك . ان العامـــل يخلق حتى الانسان(١٧٥) » .

والانسان ، باستملاكه منتوجاته الخاصة ، اي الطبيعة المعاد انتاجها او صنعها والانسان الاجتماعي نفسه ، يصبح بالوقت نفسه ، وبصورة ذاتية subjectivement ، شاملاً . فصنف التملك يجب اذن ان يُفهم بعد الآن بأوسع معنى . فهو لم يعد فعلاً خاصاً من الانسان ، ولكنه فعلُـــه الوحيد ، التام ، الشامل . وقد تخلص الانسان من صنف الاقتناء avoir ، الطرديّ ، الذي كان يؤلف حتى ذلك الحين كل علاقته بالاشياء : فهو الآن في علاقة بالاشياء وبالبشر بحواس عديدة ، مختلفة ، لا يمكنها ان تتحول الى مجرد حسّ الاقتناء avoir والامتلاك posséder . « ان كلاً من علاقاته البشرية بالعالم ، النظر ، السمع ، الإحساس ، الذوق ، الفكر ، التأمل ، الانفعال ، الارادة ، النشاط ، الحب ، وبالاجمال كل أعضاء فرديته ، تماماً مثل الاعضاء التي هي ، مباشرةً في شكلها ، كأعضاء متّحَديّة ، هي في علاقتها الموضوعية او في علاقتها بالموضوع استملاك او تملك هذا الموضوع (١٧٦)» . ويصبح كل فعل من افعال الانسان فعلاً بشرياً ، يدور

حول الانسان ويصدر عنه في كل أبعـــاده dimensions . فالانسان الاجتماعي ذو حواس جديدة، شاملة في انطباعيتها réceptivité : وبالجملة، تؤلف هذه الحواس جميعها « الحس البشري » الوحيد . انـــه الإحساس بالانسان، إحساس يدور حول الانسان. انه نزوع الانسان la passion de l'homme ، المحايث للانسان ، ذاك الذي أتينا على ذكره في وصف المجتمع الشيوعي .

فأمام انسانوية ماركس هذه ، وما هي غير رؤيا تثير الحماس ، يجب الا ندهش من ان يكون واحد مثل لوفيفر Lefebvre قد بحث، حتى في تاريخ البشرية الروحي، عن مماثلات لهذا الشكل من «ولادة الانسان». اساساً ان ذلك علامة اضافية لميزة انسانوية ماركس ، الجذرانية ، ولعمق الإلحادانية التي تتلقح عليه مباشرةً .

« بامكاننا ان نجد في القصائد التي هي غايـــة في الصوفيّة بعض احساسات مسبقة لهذا الفعل الكلي الذي قد سمّي بالإلهي او بالفوق ــ بشري le surhumain ، والذي ألقي دائماً خارج الانسان باسم عواطف كونية ، حارة وغامضة . ان المجهود نحو بلوغ الفريد l'unique قد تجلى ، دائماً تقريباً ، في الاشتطاط . فقد كان الانسان يأمل ان يجد، في عقيدة خارجية ، الوحدة والتصافي مع ذاته ، الهدوء والسلام . وكانت وحـــدة الانسان مع المتّحَد مبحوثاً عنها في الطقوس الدينية او الأوامر الاخلاقية. واما وحدة الانسان مع الكون ، فقد كان يبدو انها قد بُلغت في بعض فترات من الاتحاد الانخطافي الذي كان الوعي يخرج فيه عن ذاته ، والذي لم تكن قوته ممكنة الا بممارسة طويلة لحياة تتطلع الى اسمى الفضائل . الا ان هذه التوثبات الحارة لم تكن لتأتي بحل حقيقي . فبعد فترة التوبة ، او الاتحاد ، او الانخطاف ، كان الكائن البشري يعود فيجد تعاسته ، لكن

بغم" أعمق ، اكثر يأساً : الكائن خارج ما هو بشري. ومن كل هذه المحاولات يبقى الفن المحاولة التي تحفظ اكبر القيم في نظرنا . وفكرة الانسان الكلي تمدد هذه المحاولات ، لكن على صعيد ايجابي ، فعّال . انها تغلّف اعلى قيم الماضي — وبصورة خاصة الفن بصفته عملاً منتجاً ، محرّراً من ميزات الاشتطاط ، بصفته وحدة الانتاج والمنتج ، وحدة الفردي والاجتماعي ، الكائن الطبيعي والكائن البشري ... وهذا المثل الاعلى ، الأسمى ، يعطي معنى الصيرورة ، لانه متضمَّن في الصيرورة نفسها . الانسان الكلي هو الفكرة l'Idée ، تلك الفكرة التي كانت المثالانية تجعل منها بشكل وحيد الطرف الفاعلية النظرية ، وكانت تتفهمها انها خارج الحياة ، مصوغة تماماً في المطلق . وعند الحدّ ، قد يكون الفعل الكلي يشترك بأعلى درجـــة في بسط القوى الحيوية ، بأعلى درجة واضحاً ، وبالوقت نفسه ، بأعلى درجة تلقائياً . الا انه ، بغوصه في انساق rythmes الطبيعة ، فقد يكون انوجاداً présence فريداً ، اي وحيداً » .

فالانسان الكلي يـُحدَّد اذن كفعل كلي ، كفعل خلق الانسان من قبل الانسان — فعل وحيد في الواقع . وبالوقت نفسه هذا الفعل هو انفعالية عليا ، فالانسان هو نزوع للانسان بإزاء الانسان . أفلم نصبح هكذا في حقل من التأمل يتاخم التحديدات ، اي التعاريف التي يجتهد اللاهوتيون ليعطوها عن الحياة الالهية : فاعلية وانفعالية ، توليد وحب ، آب ، ابن وروح ، فعل جوهري يولّد الابن الشبيه بالآب ، وحبّ او نزوع جوهري هو الروح ؟ ثم ان خلق الانسان للانسان يقارب المقولات اللاهوتية للحياة الثالوثية اكثر من مقاربته لمقولات ، اي اصناف خلق الله للانسان ، او بالأحرى انه لا يقارب الثانية الا بتوسط الاولى ، لان عمل الخلق ليس

من الناحية اللاهوتية سوى غير مباشر بالنسبة لعمل التولّد والحب، الكائن داخل الثالوث .

فهذه المقارنات تدلّ بوضوح على مظهر الحرية القصوى الذي يميز الانسان الماركساني في خلق نفسه. ان الانسان، بتغلبه على الجبرانية الطبيعية والجبرانية الاجتماعية، يقوم باختبار حريته ، ويبرهن عن هذه الحرية بقدر ما انه يكتشفها. وبهذا المعنى تكون الحرية « الضرورة المفهومة »، كما كان يقول ، من قبل ، هيجل . على ان المقصود في هذه العبارة ليس بالطبع صنفاً وضعانياً positiviste من الحرية ، ولكنه المشابه لما لا نزال نجده في المفهوم اللاهوتي لله ، الذي تتبوأ فيه الحريـــة المكان الاسمى ، وتعادل بالوقت نفسه ضرورة مفهومة بشكل كامل ، وضحت لذاتها à soi-même تمام الوضوح (والتي ليس لها بالطبع سوى علاقة بعيدة بضرورة علوم الطبيعة) . بل المقصود هو حرية ليس لها علاقة الا بنفسها ، ليست حرة الا بحركتها الخاصة ، وهي وحدها تؤلف ماهيتها الخاصة .

الإلحادانية التطبيقية

اذا كانت انسانوية ماركس على نحو نستطيع معـــه دون عناء ان ندرك ، في المقولات او الاصناف التي تُتخذ لوصفها ، مقولات لاهوتية معكوسة ، فلا نعود ندهش للميزة الجذرانية التي تتمتع بها الالحادانية المرافقة هذه الانسانوية .

فانه لم يعد ثمة من مكان لله والخلق ، بل حتى لم يعد من مكان لمسألة الله او مسألة الخلق. واذا كنا لا نزال نتمكن من الكلام عن الالحادانية، فذلك انما هو بمعنى إلحادانية تطبيقية ، إلحادانية واقع ، بمعنى حذف مسألة الله، حذف الاشتطاط الديني الذي لم يكن غير المسألة الإلهية هذه.

فسألة الله والحل الخلقاني créationniste لم يكونا يستطيعان ولادةً الا من وضع انسان لم يكن متفرداً في تقرير شؤونه ، لم تكن ضمنه شريعتـــه الخاصة، قاعدته الخاصة . وما دام الانسان لم يصبح هو شريعته الخاصة ، ما دام الانسان ليس مستقلاً وغير متأتٍ عن نفسه، فهناك اشتطاط ديني : « لا يكون كائن ما معتبراً من اجل ذاته ككائن مستقل الا عندما يقف على رجليه هو ، وهو لا يقف عـــلى رجليه الخاصتين الا حينما لا يكون مديناً بوجوده الا لشخصه . فالانسان الذي يعيش من نعمة غيره يعتبر نفسه ككائن تابع . واكون انا اعيش من نعمة آخر تماماً اذا كنت مديناً له ليس فقط بمعيشتي ، بل اذا كان هو فوق ذلك قد خلق حياتي ، اذا كان ينبوع حياتي ، ويكون لحياتي حتماً مرتكز كهذا ، خارجها ، اذا لم تكن من خلقي انا . فالخلق او عملية الخلق هو اذن تمثل يصعب جداً طرده من الادراك الشعبي . ان الكائن بذاته ، طبيعةً كان أو انساناً ، لا يمكن فهمه بالنسبة لهذا الادراك ، لأنه يناقض جميع الوقائع المباشرة للحياة المارَسة او التطبيقية(١٧٧) » .

ان اختيار الحرية الخلاقة وحده يتمكن من إزالة شبح الدين . وطالما لم يُبلغ الى عقلانية التطبيق praxis العليا ، فلا يمكن للدين الا ان يستمر . ويقول لوفيفر : « اننا نرى كم هو صعب الدفاع عن العقل Raison على صعيد العقلانية المحضة . فاما ان يكون العقل قوة حية ، فاعلية تجاهـــد لتغلُب ، في العالم وفي الانسان، سلطة تخلق نظاماً ووحدة ، واما ان يكون شكلاً عاجزاً ، معدًّا لإفساح المكان الى التأويلات الاسطورية ــ الوثنية mythiques المؤلهة عناصر الطبيعة ، او النتاجات الاجتماعية ، او الفئتين معاً (الارض ، العِرق، الدولة، الخ .) . فاذا بقي العقل داخلية intériorité محضة ، فلا بـــدّ له من الوقوع تحت السلطة الخارجية » . بينما ، على

العكس ، مذ تحل عقلانية التطبيق ، مذ يكون الوضع البشري « محوّلاً » بصورة فعلية ، مذ تتركز الشيوعية و « الانسانوية المكـَملة » اللتان تنص عنهما الماركسانية ، فان كل مسألة دينية تفقد بصورة جذرية معناهـــا . فالانسان والطبيعة ، في صلاتهما المتبادلة ، هما تولـّد تلقائي «génération spontanée» .

وفي هذا ما يجد ماركس الدحض الوحيد لنظرية الخلق. ولكنه دحض تطبيقي. فمنذ البلوغ الى تحقيق فعل تكوين الانسان ملموسياً concrètement ، وخلقه نفسه ، تفقد كل مسألة متعلقة بأصل الانسان ، الجذري ، معناها : لأنها تكون محلولة في الفعل ، في الفعل اليومي الذي ينتج به الانسان نفسه ويعود فينتجها من جديد . وبصورة خاصة ، يرى ماركس ان الفعل الذي يولد بواسطته الرجل والمرأة الانسان ، هو فعل جنسوي كلـّي ، متجمع فيه قانون النوع ، بكامله . ان هذا الفعل يكفي ذاته بذاته : فالسؤال عن اصل الأب ، والجد ، والجدّ الاول ، لا يعود يُطرح . انه يصبح سؤالاً مجرداً ، سؤالاً صدر من الاختبار في الوقت الذي يحوي الاختبار في ذاته حلّ سؤال الاصل الجذري. « انك اذ تطرح سؤال خلق الطبيعة والانسان ، تهمل الانسان والطبيعة. انك تضعهما كغير موجودين ، وتريد مع ذلك ان أبرهن لك انهما موجودان(١٧٨) ». فاذا اردنا ان نظل منسجمين مع انفسنا بالرغم من إبقائنا على هذا السؤال ، فيجب ان نضع الانسان والطبيعة كغير موجودين . ولكنّ هذا بالذات ما يناقضه الاختبـــار ، ليس الاختبار المشترك بذاته ، بل اختبار الانسان الاشتراكي الذي بنفسه يؤلف عقله هو : « بما ان ما يسمّى تاريخاً شاملاً ليس ، بالنسبة للانسان الاشتراكي ، شيئاً غير انتاج الانسان بواسطة العمل البشري ، غير صيرورة الطبيعـــة بالنسبة للانسان ، فلديه اذن البرهان الحدسي ، البرهان الذي لا يقاوم ،

عن ولادته بنفسه ، عن تطور تكوينه (توليده) . وطالما ان اساسية ، اي ضرورة الانسان والطبيعة [قد اصبحت قابلة الادراك] ، وان الانسان ، في التطبيق المحسوس ، قـد اصبح منظوراً للانسان الآخر تحت شكل (حضور) الطبيعة l'être-là de la nature ، وكانت الطبيعة قد اصبحت ، بالنسبة للانسان ، (حضور) الانسان l'être-là de l'homme ، فقد اصبح كل سؤال متعلق بكائن غريب ، بكائن يكون في ما وراء الطبيعة والانسان — سؤال يتضمن الاقرار بعدم اساسية الطبيعة والانسان — قد اصبح مستحيلاً من الناحية التطبيقية(١٧٩) » .

اذا كان الانسان كائناً متوفراً فيـه التوفيق كلياً pleinement réconcilié ، كائناً يجد نفسه ويلقى ماهيته ، حتى في التضاد مع نفسه ، فلا يمكن ان يكون ثمة مسألة او سؤال حول ضمان لهذه الماهيـة خارج الانسان . اذا كان الانسان جديراً بأن يجعل من نفسه موضوعاً لنفسه وبأن يكون هذا الموضوع ، ان يكون كائناً موضوعياً ، انساناً وطبيعة في آن واحد ، فلا شيء يوجد خارجه . اساساً « ان كائناً لا تكون طبيعته خارج ذاته ليس بكائن طبيعي ، ولا يسهم في كيان الطبيعة . الكائن الذي ليس له من موضوع في خارجه ليس بكائن موضوعي بل ان الكائن الذي ليس هو نفسه موضوعاً بالنسبة لكائن ثالث ، ليس له كائن كموضوع ، اي انه لا يتصرف موضوعياً ، وكيانه ليس كياناً موضوعياً . الكائن غير الموضوعي هو غير — كائن (Unwesen) un non-être(١٨٠) » . الكائن الخالي من الغيروية ، من الانفعالية ، الكائن الخالي من السلبية لا يمكن تصوره ، وهو غير موجود ، طالما ان واقع وجود موضوعية لدى الكائن هو ، بالضبط ، ما يميز الكائن . ولو كان هنالك إله ، لكان هذا الإله ، وكذلك الانسان ، كلاهما عجيب — غريب .

والكائن الذي وحدته في ذاته عبّرَ الفرق ، والذي لديه ، بالتالي ، موضوعية ، ويستعيد تموضعه ، هو انتهائية لامنتهية . ولا يمكن ان يوجد ما هو وراء هذا الكائن ، اذ لو وُجد لكان يخرج عن الموضوعية المكونة للكائن . وهذا يعني ان موضوعية الانسان في الطبيعة ،الكاملة،والانسانوية التي هي طبيعانية naturalisme ، هما غير مطابقتين حتى لإمكانية سؤال حول وجود الله .

فالله معتبر الكائن الوحيد دون ان يكون قد وجد من كائنات غيره ، دون ان يكون موجوداً ، بطريقة ما ، غيروية بالنسبة له . فيكون هـذا الكائن في آن معاً « وحيداً ومنعزلاً(١٨١) ».ولكن هنالك موضوعات objets ، في الواقع . فالكائن غير الموضوعي ، تماماً ، لا يوجد اذن . والاختبار غير الممكن دحضه ، العائد الى الموضوعية ، والى ميزة الواقع الديالكتيكية ، يناقض ، في رأي ماركس ، وبشكل لا يُردّ ، وجود إله خالق . والا لكان يجب الا يكون هذا الإله غير موضوعي بمثله ، وان يكون ثمـة موضوعات او اشياء امامه ، ان يكون ثمة غيروية بالنسبة اليه ، ان يكون ثمة غيروية إزاءه . ولكن في هذا الحال لا يعود هذا الكائن هو الله ، بل الانسان لا غير . فالله غير موجود اذن . بل ، بالعكس ، يوجد خالق ، الا ان هـذا الخالق لا يمكن ان يكون سوى كائن « موضوعي » ، انه الانسان .

ففي نظر الانسان الشيوعي قد اجتيزت الإلحادانية نفسها. «الإلحادانية ، كإنكار لعدم اساسية الانسان هذه ، لم يعد لها معنى ، لأن الإلحادانية انكار لله،وهي تعلي pose بهذا إنكار وجود الانسان،غير ان الاشتراكية، كاشتراكية ، لم تعد بحاجة الى مثل هذا الانكار ؛ فهي تنطلق من الوعي المحسوس نظرياً وتطبيقياً ، وعي الانسان والطبيعة ، كما تنطلق كذلك من

الماهيـــة . انها وعي الذات الايجابي لدى الانسان ، غير الموسَّط فيه كالسابق ، بإزالة الدين ، تماماً مثلما ان الحياة الواقعية هي الواقع الايجابي للانسان الذي لم يعد بحاجة الى توسط بازالـــة الملكية الخاصة من قِبَل الشيوعية(١٨٢)». وكما ان الشيوعية ، كفعل ثوري ، فعل إقامة المجتمع الشيوعي ، تُتخطى حالما تتم ، هكذا الانكار الملحد يُتخطى هو ايضاً مـــذ تتم الإلحادانية. ففعلا الإلحادانية والشيوعية يزيلان نفسيهما في حالة الإلحادانية والشيوعية . وتنطبق الحلقة من جديد على هذا الانسان الذي ، في علاقاته الديالكتيكية بالطبيعة وبالموضوع ، هو كل شيء .

فمحط المحاكمة والتطبيق الماركسيين يثبت اذن في الظاهر نقطـــة الانطلاق . لقد ذهبنا من نقد الاشتطاط الديني ، وبدأنا بالتساؤل عن التناقض الذي يتجلى في نمط الوجود الديني . وقد وجدنا ، في التطبيق الثوري ، الوسيلة لإزالة ينبوع هذا الاشتطاط لدى الانسان. وكانت نتيجة هذه الازالة إزالة الاشتطاط الديني كذلك . ثم ان انسانويـــة ماركس إلحادانية في حالة الاستراحة ، إلحادانية لم تعد بحاجة لأن تكون ناكرة . والعمل الثوري المؤدي الى مثل هذه النتيجة يبرر منطق العودة على بدء ، النقدية ، التي قيم بهـــا ابتداءً من النمط الديني لوجود الانسان . فتكون الماركسانية هكذا تخلُصُ حيث كانت قد بدأت . ان تطبيق الانسان ، الكلي ، الفعل الكلي لتكوينه ، لخلقه نفسه ، ذلك يقوم مقام وضع الانسان المشتط ، الانسان ذي الوجود الوهمي الذي كان يتخذ لنفسه كأفيون عزاء المتعالي .

***

وينغلق السيستيم على هذه الرؤى من التفاؤلانية والرضى . ولكنه لا ينغلق مع ذلك الا تحت مسلّم جديد . فإلحادانية الحق ، اي إلحادانية النقد النظري للدين ، كان لا بدّ لها من ان يتثبت منها بواسطة الحادانية الواقع . على ان الحادانية الواقع هي ازالة الحادانية الحق ، اي ازالة انكار الله . ومن جهة اخرى ، لا يمكن التوصل الى الحادانية الواقع الا بإلحادانية الحق ، وبعمل تطبيقي مطابق لما هي تعبّر عنه . فالحادانية الواقع تفرض اذن ، بشكل مستغرَب ، ازالة الشروط ، بالذات ، التي تتيح لها الوصول. وهذا التناقض هو عينه الذي يقصي ، تبادلياً ، الشيوعية كحالةٍ ، عن الشيوعية كفعل ، والشيوعية كفعل ، عن الشيوعية كحالة .

ان اللاحادانية لا يمكن تحقيقها الا بازالة شرط تحقيقها ، ولكن لا يعود لدينا اذ ذاك من واقع للاحادانية . وعكسياً ، ان الحادانية الحق ، واللاحادانية النقدية ليس لها من مدى الا تبعاً لتحقيق يُبنى بطريقة اخرى ، ولكن في هذه الحالة لا يعود هنالك من الحادانية نقديـــة ذات قيمة . فالحادانية الحق والحادانية الواقع تتطلب كلتاهما الاخرى ، مما يؤلف حلقة مفرغة . فهل لا يجب الاستنتاج من هنا ان الحادانيـــة الحق ليست ، حقيقةً ، حقاً لإنكار الله ، وان نقد الاشتطاط الديني ليس الا مسلّماً بديهياً ؟

لقد كانت تفرديّة الماركسانيـــة في تركيزها اللاحادانية على اسس تطبيقية ، وليست فلسفية . أفلا يكون مصيرها ان تُركّز على تجربة المجتمع الشيوعي ، ممكنة ، الذي لا تقدم اللاحادانية النقدية حتى شرطه ، بل ينتج عن توسط استثنائي ، خارجي ، واخـــيراً عرضي ، هو توسط البروليتاري الشامل ؟ اللاحادانية ليست متثبتاً منها ومحقّقة الا بالنسبة

للانسان الاشتراكي ، لمن يعيش وسط المجتمع الشيوعي . ولكن هذا لا يقدم برهاناً لمن ليس هو في المجتمع الشيوعي . فاذا كانت الالحادانية لا توجد الا بالنسبة للانسان الشيوعي ، فانها لا تكون موجودة قبل الشيوعية : فإلحادانية الماركسانية ، النظرية والنقدية ، تنهار دفعة واحدة . ولكن اذا كانت هي تنهار ، فليس هنالك بالمقابل ما يتيح الامل في تحقيق للإلحادانية او في إلحادانية واقع .

وهكذا فان البرهة التي كانت تبدو فيها الحادانية ماركس ظافرة كانت البرهة التي تجلى فيها ضعفها الاكبر . والتثبت من إلحادانية الحق بالحادانية الواقع معرَّض لئلا يعود يعني شيئاً آخر غير هذا : طلب الثقـة باختبار هو بالضبط خارج حدود اختبارنا ، وظهوره العرضي ، من ثم ، لا يمدّ جذوره في اختبارنا الحالي ، وهو المقياس الاخير الوحيد بالنسبة لكل انسان كما بالنسبة لماركس . وقد أوردَ ماركس ذلك جيداً في معرض مقابلته بين الإلحادانية النظرية والشيوعية التي تكوِّن تحقيق الإلحادانية : « هـذه الالحادانية لا تزال ، بالفعل ، سوى تجريد[١٨٣] » . وذلك يعني ان هذه الالحادانية ليست مصحوبة بشروط تحقيقها . وهذا ما سيثير قلقاً اذا كنا نذكر ان نقطة انطلاق نقد ماركس هي بالذات الإلحادانية النظرية ، الكشف عن الاشتطاط الديني ، وهو التعبير الأنموذجي للاشتطاط . فاذا مع هذا النقد لم تكن متوفرة شروط التثبت منه ، او اذا كان التثبت يفترض تجاوزاً للشروط التي كان يمكن ان يصاغ فيها هذا النقد ، فيجب الإقرار جيداً بأنه لا يوجد ثمة علاقة بين التثبت النهائي والنقد البدئي . اذ يمكن للتثبت ان يكون ذا قيمة بالنسبة للانسان الجديد المنبثق من تطور مختلف عن التطور الذي كان يولد في هذا النقد البدئي ، ولكنه لا يؤلف قيمة

بالنسبة لمن كان يصوغ هذا النقد . ومرة اخرى ، لقد أفرط ماركس في تقديم البراهين ، ولكنه في الوقت نفسه قد قلل منها . فلا يمكن الرجوع من الحق الى الواقع fait اذا لم يكن الحق في نسق واحد من الواقعيـــة réalité ، مع الواقع . والا فلا يكون الحق حق هذا الواقع ، ولا يناسب هذا الواقع الحقَ المذكور . فالحق لم يُثبت منه ، والواقع لا يبرهن عن هذا الحق .

الفصل السابع عشر

المراحل الاساسية لنقد الماركسانية

ان المذهب الماركساني ، بالرغم من طابعه المتراصّ ، بالرغم من رغبته في ان يحيط بكل حقيقة وان يقدم حلولاً نهائية ، وبالرغم من ادعائه العلمي ، فهو يحتوي على غموض والتباسات تكون المحاكمة الماركسانية نفسها ، خلال مجراها ، قد ابرزتها . وهكذا لا يكون مدهشاً ان تكون الماركسانية قد تلقّت دون انقطاع هجمات النقد .

على ان الوقت لم يحن بعد لكتابة تاريخ هذا النقد ، ولا سيا في مراحله الحديثة . اساساً ان ذلك يكون تجاوزاً لحدود هذا المؤلّف . ولكن يبقى مستحيلاً التكلم عن الماركسانية خارج ردود الفعل التي تثيرها في العالم منذ قرابة مائة سنة . وهكذا يكون مناسباً إلقاء الضوء باختصار على الاتجاهات الرئيسية التي اتخذها نقد الماركسانية حتى يومنا هذا .

اساساً ان ردود الفعل التي صادفتها الماركسانية ليست فقط نقد جماعة المفكرين المتأملين ، بل ان هنالك دولاً قد توصلت الى ان تقلق ، بعامل مذاهبها السياسية ، حول نتائج الماركسانية ، وتمنع انتشارها او تلاحق معتنقيها . ولكننا سوف لن نفرد مكاناً لنشاط هذه الدول في هذا النطاق ، فذلك تابع قبل كل شيء للتاريخ السياسي .

لكن بالمقابل ، ان النقد المتأتي من سلطة روحية كالكنيسة الكاثوليكية ، والتدابير المتخذة من قبلها ، تؤلف شيئاً متفرداً. فبالنظر للميزة

الخاصة لتعليل المحاكم العليـــا في السلطات الكاثوليكية ، وبالنظر كذلك للأهمية التطبيقية التي ارتدتها فعلاً تدخلاتها في المجادلات الحاصلة مع الماركسانية ، يكون من المستحيل الاعراض عن ذكر محتواها . ويكون تاريخ نقد الماركسانية ليس الا مستنداً ميتاً ، اذا لم نعد حالياً الى هـــذا النقد. فالصعوبات المصادفة في شرح المذهب يجب ان تكون اذن موضوع تنظيم نهجي ، اي سيستيميّ ، يُبرز بشكل افضل ما هو اساسي.

وهكذا فاننا سنعرض في هذا الفصل الاتجاهات الرئيسية التي يتخذها بالفعل نقد الماركسانية : فسوف نستقري إضبارة النقاش الذي افتتحـــه ماركس . ومن ثم نعود فنفحص المستندات ذات الميزة الخاصة التي تؤلفها تدخلات سلطان الكنيسة الكاثوليكية التعليمي : وسيكون ذلك موضوع فصل آخر. ونعرض في فصل أخير المواضيع الرئيسية لنقد للماركسانية ينجم بالذات عن عرض وإبراز هذه الأخيرة .

انتقادات الاقتصاديين الأولى

إن الانتقاد الأول ، وهو على شيء من المتسع ، يلي نشر «رأس المال». وكل ما كان قد كتب في السابق كان يحتفظ ، بالرغم من نشر « البيان الشيوعي » ، بميزة من الاقتضاب . وذلك هو الانطباع الناجم عن تحرٍّ في أدب السياسة والمجادلات الغزير الذي تؤلفه المجلات الألمانية لما بين ١٨٥٠ و ١٨٧٠ ، كالـ Historich-Politische Blätter لـ جورغ وبيندر ، مثلاً . وبظهور « رأس المال » تحول الاهتمام بالماركسانية نحو رجال العلم . والنـقاد المعروف أكثر من غيره في ذلك العصر كان ڤون بوهم ـــ باويرك von Böhm-Bawerk ، النمساوي .

فقد هاجم هذا الاخير عدداً من آراء نظريـــة القيمة ، باسم علم

الاقتصاد . انه يذكّر بان « قيمة التبادل ليست نسبية للعمل الذي يتطلبه الانتاج الا فيما يتعلق بجزء من الاموال وانه ، حتى بشأن هذه الأموال ، ليست هـذه النسبية سوى عرضية » . وتخرج عن هذا النمط من تحديد القيمة الاموال النادرة والاموال غير الممكن اعادة صنعها متى شيء ذلك، وكذلك تخرج الاموال التي يتطلب اعادة صنعها عملاً موصوفاً . انه لا يوجد ، بالاضافة الى ذلك ، وحدة قياس للعمل ، حقيقية .

ولكن ماركس كان قد اجاب ، أقلّه على قسم من هذه الأسئلة. فقد كان أخرج من تحرّيه الاموال غير المتأتية من العمل . وكان قد ميّز بين القيمة والسعر . كان يعلم ان شيئاً ما بامكانـه ان يكون سعره « شكلياً » دون ان يتمتع بقيمة. فيكون السعر اذ ذاك « تعبيراً وهمياً » ، على غرار بعض الأقدار الرياضية(١٨٤) » . ويحصل هذا الحال في كل مرة يتدخل مونوپول لإعطاء سعر لأشياء ليس لها في ذاتها من قيمة ، او ليس لها القيمة المعبّر عنها بالسعر .

وقد عاد معظم الاقتصاديين ومؤرخو المذاهب الاقتصادية الى اعتراضات بوهم – باوِرك . الا ان هذه الاعتراضات قد بدأت تُهمل في أيامنا هذه .

النقد « الإصلاحاني »

لقد برز في منعطف القرن نقاد من معسكر الماركسانية نفسه . وأشهر هؤلاء في النمسا كان برنشتاين Bernstein . أما في روسيا ، فقد تمثلت هذه النزعة في صحف كالـ Raboče dělo و Rabočaja Mysl ، اللتين دخل لينين في مجادلات ضدّهمـا ، وكان يسمي كاتبيهما بالـ « اقتصادانيين » (المدافعين عن « الاقتصادانية » – «économisme») .

وقد وصل بعض الماركسانيين ، اذ تأثروا بهجمات بعض الاقتصادانيين الغربيين الذين كانوا يطرحون بشكل يتزايد النظرية الريكاردية حول القيمة المقاسة في العمل لبدلها بنظرية العرض والطلب أو بنظريـــات المنفعة ، الأكثر مهارة ، بل حتى بنظريات المنفعة الهامشية ، وصلوا حتى الى الشك بصلاحة نظرية ماركس حول القيمة . وقد تزعزعت تبعاً لذلك نظريـــة فضل — القيمة . واخيراً تلقى « قانون التمركز » «loi de concentration» هجمات برنشتاين . فقد كان يزعم ان تقدم المشاريع الكبيرة لم يكن يُسقط الصناعة الصغيرة والتجارة الصغيرة . وكان هنالك اختراعـــات جديدة (التصوير الشمسي ، الدراجة ، استخدام الكهرباء في المنزل) تسبب دون انقطاع انبجاس صناعات صغيرة جديدة تبدّل تلك التي كانت تنزع الى التمركز أو التجمع . الا ان الجرم المشهود كان يبرز في حـــال الانتاج الزراعي .

وفيما وراء هذا النقد المتعلق باقتصاد ماركس — بافتراض أننا نتمكن عزل هذا الجزء من مذهبه على انفراد — يبرز نقـــد اساسي أكثر . فالـ « جبرانية » «déterminisme» الاقتصادية ، أو ما كان يُزعم ان بالامكان تسميته هكذا في مؤلّف ماركس ، قد أوقعت في الاهمال . و « تدهور الملكية البورجوازية » لم يعد يظهر غـــير ممكن تجنبه ولا وشيكاً . وصراع الطبقات ، من جهته ، لم يعد يبرز كالتضاد الثنوي dualiste الذي كان ماركس قد بيّن ميزته ، بل كصراع مختلط بين طبقات عديدة . وبالمعنى نفسه قد تُرك جانباً كل تأويل كوارثي للأزمات . وأكثر أيضاً مما يسمّى بالجبرانية الاقتصادية ، فقد أصبحت أخيراً المادانية التاريخية في مجملها هي التي تؤلف موضوع نقد الإصلاحانيين : « ان كل انسان خال من الغرض — كان يقول سوريل Sorel — سيوافق على هذه

العبارة من برنشتاين ، أن مقتضيات التطور التكني — الاقتصادي تحدد أقلّ فأقلّ تطور سائر المؤسسات الاجتماعية » .

الا انه يبدو في يومنا هذا أن كل هذا النقد المُراجعاني (من مراجعة révision) أو الاصلاحاني لم يبلغ بعد سوى هدب الفكر الماركساني ، ولا يدور الا حول مفهوم واحد ، مشوّه ، للمادانية التاريخية المحوّلة الى جبرانية . وبالفعل ، ان الماركسانية ، منذ اصولها الأولى ، كانت منفتحة لفكرة التفاعل بـــين ظاهرات phénomènes التركيب التحتي وظاهرات التركيب الفوقي . وانحدار الرأسمالية لا يظهر لدى ماركس كسَيْرٍ جبريّ لا يخطئ ، في حال عدم وجود الوعي البروليتاري والثورة الواعية .

نقد الاقتصاديين الجديد (منذ ١٩٠٠)

ان الاقتصاديين يتابعون من جهتهم ، في فترة هـــذا « التفكك في الماركسانية » الذي يحدثنا عنه ج . سوريل ، يتابعون المهمة النقدية ، التي انبرى لها بوهم — باويرك Böhm-Bawerk ، بتعميقهم تعليلاته . وسيقوم بتوجيه المجادلات بعد الآن ڤيلفريدو پاريتو Vilfredo Pareto وألفريد مارشال Alfred Marshall .

فيلاحظ پاريتو ، في إطار نظريته عن التوازن الاقتصادي ، انه اذا افتُرض ، في نهج المعادلات الذي يحدد التوازن العام ، كون جميع الشروط مستوفاة ، عدا المتعلقة منها بالعمل ، فبامكاننا التأكيد بصحة ان القيمة تتوقف على العمل وحده . فنظرية ماركس المؤكدة هـــذه التبعية ليست خاطئة ، انها ناقصة فقط .

اما مارشال ، فهو أصرح ايضاً . فيقول بوضوح انه لكي تكون قيمتا شيئين نسبيتين خلال مدة طويلة لكميات العمل المشمولة ضمن هذه المدة ،

فينبغي ان تتطلب الاشغال الضرورية لهذين الشيئين المؤهلات المسلكية نفسها ؛ وان تكافأ بالتساوي ؛ وان تكون معدلات الربح متساويـــة ؛ وتُستعمل كميات نسبية من رأس المال ، مع أخذ مدة التوظيف بعين الاعتبار . ويستنتج بصورة خاصة ان تنافر الاشغـــال في سوق العمل مناقض لنظريات ماركس . فليس أسهل أن نقيس القيمة بمدة العمل من ان نقيسها بالمنفعة الذاتية. اذ هنالك عدم مرونة في الإبدال ما بين مختلف الأشغال. وسيرى شومبيتر Schumpeter فيما بعد ان بامكان نظرية ماركس ان تكون صحيحة ، لو كان استعمال رأس المال مجانياً .

اساساً ان هنالك في النظرية الاقتصادية ، ولأقصى حد ، عدم تحديد حول مسألة القيمة هذه، يسود في يومنا هذا . ومعظم الاقتصاديين الغربيين يعتبرون انهـــا مسألة لا تتعلق بما هم مختصون به من علم . لكن هل ليس باستطاعة الماركساني ان يأخذ عليهم انهم يخاتلون إذ يرفضون اعتبار الظاهرات الدائرة عمقياً في الحياة الاقتصادية ، مكرسين انتباههم فقط الى ظاهرات التداول التي تدعى في يومنا هذا « ظاهرات التوازن » ؟

ألمانيا من ١٩٢٠ إلى ١٩٤٥ :

نقد على ضوء علم الاجتماع (سوسيولوجيا)

عندما أخذت ألمانيا ، بعد سنة ١٩٢٠ ، تبحث عن مبـــدأ وجود سياسي ، لم تعد الماركسانية موضوع اهتمام كنظرية اقتصادية فقط ، بل كمذهب للمجتمع . بل ان بعض الألمانيين حاولوا تأليفاً مدهشاً بين القومية والماركسانية باسم البولشفانية ــ القومية. ولكن كثيراً من المفكرين قد طرحوا جانباً ، بالاجمال، النظرية الماركسانية حول المجتمع ، وكلهم مشايعون تقريباً

لما يمكن تسميته بـ « الثورة المحافظة » أو للاشتراكية — القومية -national socialisme المستقبلة .

وذلك هو شأن أُتْمار سبان Othmar Spann مثلاً ، في مؤلفه Wahre Staat (١٩٢٣) . فالماركسانية تبدو له كتمديد لإيديولوجية التحررانية الديموقراطية تلك الايديولوجية الفردانية . انه يحاول تأليفاً غير منسجم ، بين الفردانية والشمولية : فهو لا ينتهي الى متّحدٍ عضوي ، الى متحد طبيعي . « ليست الماركسانية مذهباً شمولانياً حقيقياً ... انها شكل ، ذو أصلين ، من الفردانية والشمولانية » .

ويأخذ ايضاً سبان على ماركس انه تفهم الدولة « كسيطرة طبقة » ، كمجرد أداة لخدمة قوة اقتصادية — اجتماعية . بينما يرى سبان ان في الدولة ، على العكس ، شيئاً خلاّقاً ، أنها نظام من القيم ، انها تحوي في ذاتها « كلية أخلاقية من الحياة » . فالدولة ليست مجرد اضطهاد . ويجب التسليم كذلك بأنه ، وان زالت فروق الطبقات ، فيجب ان تظل هناك « سلطة رئيس » — (Herrschergewalt) . انه لا يعقل ان تكون هنالك دولة بدون سلطة عليا . فسوسيولوجية sociologie ماركس ، السياسية ، هي اذن مجرد حلم . ويضع سبان وكثير من معاصريه الألمان ، مقابل تفاؤلانية ماركس ، مذهباً تشاؤمانياً عن الانسان السياسي ، يمنعهم من ان يعتبروا بشكل جدي ما يسمونه بحلم او خيال ماركس .

نحو نقد فلسفي

ولقد بقي الجدال عند هذا الحد في المانيا بسبب ظهور الاشتراكية — القومية أو الاشتراكية — الوطنية . ولكن في هـذه البرهة بالذات نشرت كتابات فلسفية لكارل ماركس لم تكن معروفة من قبل . وكان ذلك حدث

من شأنه ، اذا لم يكن قلب ، فعلى الأقل تعميق ، بصورة لا مثيل لها ، معرفة ونقد الماركسانية . فشرح المذهب لاقى في فرنسا تحسينات عظيمة مع الدراسة التي كرسها أ. كورنو A. Cornu لتكوين فكر ماركس ومؤلّفاته حتى سنة ١٨٤٧ .

غير ان ذلك لم يكن سوى بداية . فان مؤلّف كورنو ، غير المكمّل اساساً ، كان يتنـــاول بصورة رئيسية سيرة ماركس . وقليلون الذين كانوا يتكرسون لدراسة ونقد الماركسانية نقداً مذهبياً . وهكذا نجد مرسيل موري، الذي كتب فيما بعد عدة مقالات عن الفكر الماركساني ، يقر سنة ١٩٣٤ في مجلة « فكر » Esprit بجهله وجهل أصحابه : « ان الوضع إزاء الماركسانية المهدِّدة يزداد خطورة ،إذ ليس فقط ان المرء لا يملك لنفسه ذرة من فلسفة يستند اليها ، بل ايضاً انـــه بالمكادة اذا كان يُعرَف الخصم الذي يجب مقارعته » . بل انه قد اضاف قوله : « الناس يجهلون بصورة عامة ان ماركس ، قبل ان يعطي نفسه للعلم الثوري، قد اهتم بشكل متلاحم بمسائل فلسفية » .

وعلى الأقل ، كان يبدو بعد ذلك الحين بشكل جليّ ان المجادلة مع الماركسانية يجب ان تنتقل الى الميدان الفلسفي ، وذلك ما كان قد نُسي ، على الأقل في فرنسا، منذ ثورة أوكتوبر. وبعد سبعة عشر عاماً من استتباب النظام السوفييتي نرى موري يؤكد هكذا: « اننا لا نعتقد اننا نتمكن حالياً من دحض الماركسانية بارتكازنا على أحدث الوقائع من التاريخ العصري. بل تماماً على العكس،ان الواقع يبرهن لنا ان الاشتراكية قد أبدت منذ خمسين سنة تقدماً لا ينكر ، سواءٌ أكان بواسطة التطور أم بالثورة » . وبتعبير آخر ،يجب العدول عن مماثلة الماركسانية بالاشتراكية الآخذة فعلياً بالتقدم في العالم ، وحتى في البلاد الغربية ، ويجب اكتشاف ما لدى الماركسانية

من نوعيّ ، يجب مناقشة فلسفتها . وهذا ما كان يفعله غاستون فيسّارد سنة ١٩٣٧ في بعض صفحات على غاية من الكثافة ،حيث هاجم المفهوم الماركساني للتاريخ ولنهاية التاريخ . وفي عام١٩٣٩ كانت « دفاتر الفلسفة » Archives de Philosophie تكرس أحد دفاترها بكامله لمسألة الشيوعية الماركسانية .

النقد الحالي

لقد أوقفت الحرب موقتاً نمو هذه التحريات الجديدة وهذه المقابلات أو المقايسات المذهبية. غير ان اسهام الاتحاد السوفييتي بالنصر في الحرب العالمية الثانية ، وانتقال عدد كبير من بلدان اوروبا الشرقية الى نظــام الديموقراطيات الشعبية ،بل وحتى نجاح الاحزاب الشيوعية في بلدان أوروبا الغربية ، وخاصة في مدة « الحكم المثلث » «tripartisme» (أي من ثلاثة احزاب) في فرنسا ، ذلك كلّه قد أعاد الانتباه الى الماركسانية .

وقد كان النقاش حامياً للغاية في فرنسا.لكنه قد بلغ ذروته بدون ريب خلال سنوات١٩٤٦—١٩٤٨التي ظهرت في أثنائها مقالات هامة ، وبعض كتب ذات لهجة جدالية في بعض الأحيان ، لكن من نوعيـــة تستحق الاهتمام إجمالاً . على ان المؤلفات الأكثر إسهاباً ، وقد أوحت بها هذه العودة الى النقاش حول الماركسانية ، قد ظهرت في السنوات التي تلت ، وهي لا تزال تظهر في يومنا هذا .

ان شراح الماركسانية يستطيعون بعد الآن ان يأخذوا بعين الاعتبــار كلّية مؤلفات ماركس وسيستيمه . فالاطلاع على ما كان مجهولاً من الكتابات الفلسفية ، الممكن منذ ١٩٣٢ ،أصبح مثمراً ،بالفعل ، في عدد وفير من الدراسات العصرية .

وبالعكس ، لقد تطورت الماركسانية في مجرى بعض العشرات الاخيرة من السنين ، حتى ان التي يلقاها معاصرونا في مناقشاتهم مع الشيوعيين هي أحياناً إيديولوجية مبتعدة جداً عن مذهب ماركس.ولكن صَوْبَ ماركس ما تجبر مقتضيات العمل والنقاش على الالتفات . ثم ان المجادلات حول شروط العيش في الاتحاد السوفييتي ، وفي الديموقراطيات الشعبية ، تأتي ، من جهتها، ببعض خلط بين المذهب الماركساني وما حققته البلدان الشيوعية في الميدان السياسي والاجتماعي.وهكذا فان نهضة الدراسات عن الماركسانية تتضمن بالوقت نفسه تعمقاً مذهبياً أتاحه التوصل الى مصادر أتمّ ،وبعض انحراف لانتباه المؤلفين ، وقد استرعته ظاهرة الشيوعية العصرية .

وبالرغم من كل شيء ، فان معظم الدراسات النقدية عن الماركسانية تحوي اليوم حججاً مرتكزة ، بصورة مباشرة أكثر من ذي قبل ، عـلى مذهب ماركس بالذات . وعلى هذا نرى Merleau-Ponty ، الذي كان بدون شك قد تردد مطولاً حول هـذه النقطة ، يشير في « مغامرات الديالكتيكية » Aventures de la dialectique الى التباس الديالكتيكية في الماركسانية المعاصرة* ، ويضيف : «لقد كان هذا الالتباس موجوداً من قبل ، عندما وضع ماركس الديالكتيكية في الاشياء » .

(*) « تؤكد المادانية أن موطن الديالكتيكية هو مادة الكل الاجتماعي ، اي أن خميرة الانكار يأتي بها تكوين تاريخي موجود فعلاً ، هو البروليتاريا . ومن هنا كانت فكرة البروليتاريا كـ Selbstaufhebung ، او ايضاً فكرة الثورة المستمرة ، اي فكرة إنكار مواصل ، محايثة لميكانية التاريخ الداخلية . والانكارية ، إذ هي محققة على هذا النحو في العالم ، يمكن التقاطها فيه كينبوع او كادة دقيقة .والحزب الذي يعمل لايصال البروليتاريا الى الحكم يستطيع الافادة من ذلك ، والمجتمع الذي يقوم هذا الحزب بتهيئته هو ، بطبيعة الامر ، نقد-ذاتي دائم ، مجتمع بدون طبقات ، او مجتمع حقيقي . وبكل أسف ، إن حكومـة ما ، ولو كانت ثورية ، إن حزباً ، ولو ثورياً ، ليس إنكاراً négation .

على ان الاعتراضات الموجهة الى الماركسانية من قبل شراحها الحاليين ليست جميعها جديـــدة . فهم يتخذون مجدداً ، في قسم كبير ، النقد الاصلاحي الموجه الى نظرية التحول الى بروليتاريا ، ونظرية التمركز ، او يعودون الى النظريات المركزية للمادانية التاريخية .

وهنالك من يعتقد بأن البروليتاريات هي في طريق الزوال ، ليس ، كما كان يزعم ماركس ، نتيجة لانتصارها الثوري ، بل من جراء تطور التكنيك . فليس هنالك في الواقع من تحوّلٍ إلى بروليتاريا . بل ، على العكس جداً من ذلك ، ان هنالك نزعة الى تغيير الوضع البروليتاري déprolétarisation بظهور المصانع المدارة بالكهرباء الممغنطة المسماة usines-robots . وذلك لرؤيةٌ تفاؤلانية دُفع بها لآخر حدّ . ولكن الحدّ بعيد المدى ، يستحيل بلوغه ، على الارجح asymptotique . اساساً اذا جرّبنا تفهم ما قد يحدث اذ ذاك ، فنبدو دائماً اننا نعاد الى المسألة السابقة ، وحتى فيما اذا كانت العبارات التي تُطرح فيها آنئذ هذه المسألة تختلف بشكل محسوس عما كانت عليه في عصر ماركس : فيبقى دائمـــاً وجوب تنظيم المجتمع البشري بشكل عقلاني . بل اكثر من ذلك ، ان تقدم التكنيك ، بدون شك ، لا يجلب بذاته محو الرأسمالية ، بل تنسيبها . ولربما أصبح أشدّ إيذاءً باستعباده القوى التيكنوقراطية الجديدة .

ومهما يكن من أمر ، فان الشيوعية اكتشفت من زمن بعيـــد تأويلاً للماركسانية ينطبق على البروليتاريات الزراعية والمستعمرية colonial بقدر ما

فلكي يستقرا على ميدان التاريخ ، يجب أن يوجدا إيجابياً ... إن الحزب الذي تحركه مبدئياً الطبقة التي تزيل نفسها بنفسها ، والمبرّر مبدئياً بهذه الحجة وحدها ، أنه تلك الطبقة عينها ، وقد تنظمت ، هذا الحزب يعود الى الايجابي كما الى ذاته » (Les aventures de la dialectique, pp. 121-122) .

ينطبق على البروليتاريات العمّالية . فهل في ذلك تشويه لسيستيم ماركس ؟ بدون شك ، ولكن هل لم يكن ماركس نفسه قد اهتم في اواخر عمره بإمكانيات التطور نحو شيوعية جماعة الفلاّحين المتّحَديّة ، الروسية ؟

إن كولّينيه Collinet ، في « مأساة الماركسانية La tragédie du marxisme » ، وكايوا Caillois ، في « وصف الماركسانية Description du marxisme » يعاودان الهجمات على « النظرية الكوارثية » ، وريمون آرون، في « الانشقاق الكبير Le grand schisme » ، الاعتراضات على نظرية الإفقار paupérisation المطلق . ولكن آرون يأتي باعتراضات ، جديدة ايضاً ، على نظرية الافقار النسبي .ولكن في ذلك رؤية غير كاملة للأمور ، يمكن الاجابة عليها بأن المهم هو وعي البروليتاريين الاضطهاد الواقع عليهم ، أكثر بكثير من التدبير الاقتصادي الفعلي العائد الى هذا الاضطهاد . بل ان هذا الجواب كان يستخلص من فكرة الاضطهاد « الخيالية » ، بحسب ما يرى سومبارت .

فمن هذه الانتقادات ، يجب ان نفهم على الاقل ان نظريات ماركس الاقتصادية والاجتماعية كانت تهدف الى مجتمع والى سيستيم اقتصادي ، يختلفان عن اللذين نعرفهما اليوم . ان النظام الرأسمالي ما زال مستمراً على أنقاض نفسه ،لكن بدون شك مع كثير من الترقيبات ، وبعد أن قَضمت منه الاصلاحات الاجتماعية ؛ غير ان الماركسانية تحتاج الى تنسيبات ، جدية ، كيما تتطلع الى نقد هذا العالم الجديد بشكل فعّال ، ملائم .

وتهاجَم الماركسانية كذلك باسم التاريخ وعلم الاجتماع .اما النقد المستمَدّ من التاريخ فمبنيّ على تفسير للماضي ،موضوعي بقدر ما يستطيعه المؤرخون . انهم يؤكدون عدم اكتشافهم سببية مشتركة univoque وبسيطة ، بين التركيبات التحتية والفوقية . واما علماء الاجتماع sociologues فيحتجون

من جهتهم بمثل المجتمعات البدائية التي قد تفعل ضمنهـا الجبرانية الاقتصادية كما في أزمنة لاحقة . فالواقعة الاقتصادية ليست إذن أولى ، وقاطعة : وهكذا فان التواهب potlach سابق للتبادل .

انها اعتراضات قوية ، لكن مستمدة مع ذلك من علوم وصفية ، فطرية empiriques ، يعترض الماركسانيون على مسلّماتها. ولكن شراح الفكر الماركساني المعاصرين يثيرون اعتراضات على فلسفة ماركس ، اساسيـة أكثر بكثير من تلك ، جديدة في قسم منها ، سواءٌ أكان بشأن طريقة أم بشأن محتوى فكره . وفي هذا الاتجاه ما يسير ، شيئاً فشيئاً ، كل نقد للماركسانية .

وعمونائيل مونيه ، المحرك الأول لشخصانية personnalisme ذات إشعاع واسع ، كان يرى في بعض أشكال من الاشتراكية عاقبة اقتناعاته حول الترتيب السياسي والاجتماعي للحياة البشرية ، الا انه منذ سنة ١٩٣٤ أخذ يكتشف عدم التجانس بين الماركسانية وبين شخصانية تتقبل جيداً التعالي transcendance * . فالماركسانية ترجع الشخص البشري الى أبعاد dimensions طبيعية محضاً ، والانسان مهدَّد معها بأن يتحول الى شيء . انها لسليل جديد للعقلانية ، يضيف مونيه ، تماماً كالذي لاقى نجاحاً

(*) « هنالك ماركسانية ليست فقط طريقة استقصاء ملحوظة ، او مجموع أحداس حول وضع الانسان ، يلتقي بعضها بأعمق نظرات باسكال والمسيحية ؛ هنالك ماركسانية عبارة عن فلسفـة كلوية totalitaire تجعل مـن كل نشاط روحي انعكاساً للظروف الاقتصادية ، مهملة او منكرة أسرار الانسان والكائن ، غير معتبرة من مظاهر الانسان إلاّ ما هو باحتكاك مع حياة التغذية او الصلة ، مهددة الشخص بالميكانيات عينها التي تعدها لتحريره » . (« إغراء الشيوعية. من أجل ثبات جأش روحي » in [Esprit], II, Juin, 1934, p. 419).

في البورجوازية الفرنسية . وهذا ما كان يشير إليـــه بصدد انضمام ر . فيرنانديز R. Fernandez الى الشيوعية عام ١٩٣٤ : « انني ، اذ أتكلم بصراحة ، أخشى كثيراً ان تقلّد « ملَـكة الحرية » ، في المحايثـــة immanence لدى الماركسانية ، عندما يُصنع جميع البشر وفقاً لمذهب الدولة ، ان تقلّد بشدة « الموارَبة المداهنة » «détour hypocrite» لدى الحرية الرأسمالية ، وان تشبه شيوعية السير فيرنانديز عقلانيته كما لو كانت أختاً له » .

ويُبرز عمونائيل مونيـه في وجه شيوعية ما بعد الحرب ، الفرنسية ، الصعوبات الخاصة بالديالكتيكية الماركسانية . فعوضاً من ان تكون بذرة خصبة من العمل والتقدم ، هادفة الى ان تحقق دائماً بازدياد إمكانيـــات الشخص البشري ، انها تسلّم بحالة للانسان ، نهائية ، مطلقة ، لا يمكن تخطيها . ان كل انكار ، كل تقدم ، كل تخطٍّ ، كل عطاء ، تفسح المكان لمطلق ثورة جاهزة إيجابي ، تكون ذات قيمة بحدّ ذاتها* .

وقد توفرت المناسبة لمونيـه ، اذ تواجه مع أزمة وعي المسيحيين التقدميين الذين نبههم اكثر من مرة الى اخطـــار ومتطلبات خوض سياسي مليء

(*) « إنه لتزوير مطلق يلصقونه إذ ذاك على هذه الديالكتيكية العديمة الشكل ، عندما يؤكدون ، بغية قطع الطريق على الاعتراضات ، أن « الثورة هي الحقيقة » . فأي ثورة هذه ؟ وكيف هي مبنية ؟ ليس هنالك من نعمة مقدسة ، سياسية . ان الثورة الاجتماعية هي اليوم في خط الحقيقة التاريخية . ولكن حقيقة الثورة ، هذه ، غزو لا يتوقف ؛ وككل حقيقة ، فهي لن تتطور إلاّ بسير أعرج من التجربات والأخطاء ؛ ولسوف يقتضي لها أن تصارع دوماً ضد فرز أكاذيبها الخاصة » (Réponse à une enquête de« Confluen-ces » sur le communisme, 1947, rééditée dans Feu de la Chrétienté, 1950, p. 135).

بالمخاطر ، توفرت له المناسبة للإدلاء مجدداً بما كان يخالف في الماركسانية شخصانيته . والمحايثة ، الجذرانية ، للأنتربولوجيا الماركسانية هي التي كانت تظل لديه العائق الأكبر الحائل دون قبول للنظريات الشيوعية : فكان يقول : « ان الشيوعية تُجمل totalise المسألة الانسانية وتجعل محورها على التاريخ الاقتصادي — السياسي ، كما هو شأن دائرة حول مركزها . والواقعانيــة réalisme المسيحية تصف التاريخ البشري حول قطبين كدائرة إهليلجية ، قطب مادي ، وقطب فوق — طبيعي surnaturel ، الاول تابع للثاني ، مع كون الثاني مربوطاً بوثوق بوضعيات الاول. ويجب الاحتراز من تحويل هذه العلاقة المعقدة ، الديالكتيكية ، الى عملية تجليل sublimation مثالانية ، لكن اذا ما شُوِّهت أو زُوِّرت ، اذا ما سُلِّم بتحويل الفوق — طبيعي الى مجرد تركيب فوقي ، اذا ما تُوصِّل — أكثر من اللازم — الى الدخول في لعبة المحايثة لتجنب شَرَك المثالانية ، فلا يكون اذ ذاك من تراء مسيحي ، ولا يعود يبقى من صاحبنا المنتمي (الشيوعي المسيحي) سوى شيوعي كلي total ، مسيحي بالاسم » .

فهل كان في ذلك رفض مذهبي حازم ، او كان فيه جهد للتمييز في الشيوعية الماركسانية بين نظريات ضد — رأسمالية واشتراكية ، مقبولة ، وبين نظريات أنتربولوجية لا يمكن قبولها ؟ وعلى كل ان مونيـه لم يكن يسعى لفصل الشيوعية عن الالحادانية ، كما قد حاول عن غير روية ﻫ . دي روش في بعض صفحات من كتابه « معنى الماركسانية » Signification du marxisme .

الا ان ملاحظات مونيـه النقدية ، وهي احداس خصبة ، لم تسنح لها الفرصة ان تفصح عن نفسها في شروح فلسفية مطولة . على انها كانت تعبّر مع ذلك عن اتجاهات كان يتخذها نقد الماركسانية كله : إظهار

التناقض بين المادانية والديالكتيكية ، الكشف عن إرادة محايثة تفترض كون الانسان كافياً بذاته auto-suffisant . وبالفعل ، فمن جهة ، كان جان بول سارتر يتهجم على مادانية فلسفة الثورة الماركسانية ويفضح عـدم التجانس بين الديالكتيكية او السلبانية وبين « الايجابانية » (الوضعانية) الماركسانية او المادانية الميتافيزيكية . وهو يشدد على التناقض الكائن بين المادانيـة والثورة . فيقول ان الماركسانيين « يؤكدون في المجرد التدريج progressionالديالكتيكي ، غير ان دراساتهم الملموسة تتوقف أغلب الاحيان عند التفسيرات التينيّة (نسبة الى تين Taine) القديمة بجبرانيـة المحيط والبرهة » . فالثورة مربوطة بالذاتية subjectivité ، بينما تجهلها المادانية . انها لا تستطيع ان تتوقف ، ان تجمد ، كما تسلم بذلك فعلاً المادانيـة الماركسانية . بل ، بالعكس ، فالمادانية تنكر ذاتها بالثورة . « عندما تكون البروليتاريا قد امتصت أخيراً في أحشائها الطبقة البورجوازية وحققت المجتمع الخالي من الطبقة ، فسوف تبرز مهمات جديدة تثير أفكاراً ونظريـات اجتماعية جديدة : المادانية تكون إذاك قد زالت ، طالما انها فكر الطبقة العاملة وانه لن يعود هناك من طبقة عاملة » . فتكون المادانية اذن ، في أفضل وجه ، رأياً ، وليست حقيقة شاملة . وبالأصح ، انها خرافة لا قيمة لها الا عملية : انها مفيدة للعمل الثوري ، بازالتهـا كل عائق ذي ميزة إيديولوجية . يقول سارتر : « لا يمكن مطلقاً لأي حال في العالم ان يحدث وعي الطبقة . والماركسانيون يعلمون هذا جيداً لدرجة أنهم يتكلون عـلى المجاهدين — اي على عمل واعٍ ، متفـق عليه — لكي يجذّروا radicaliser الجماهير ويثيروا فيها هذا الوعي » .

ان هذا النقد في محله ، ولكنه مـع ذلك سلبي ، لان سارتر ، وهو فيلسوف الثورة اذا شئنا ، لا يعرف على اي شيء يجب تركيز الثورة ، الا

على ذاتية مغمومة . وكان قد كتب عن المادانية الماركسانية : « ان هذه المادانية هي ، دون منازعة ، الخرافة الوحيدة التي قد تناسب المتطلبات الثورية؛ والسياسي لا يذهب الى أبعد من ذلك : الخرافة تفيده، فيتبناها . ولكن مهما تكن مغامرته غير بعيدة الأمد، فاحتياجه ليس هو الى خرافة، بل الى الحقيقة » . ولما كان سارتر ، بدون شك ، عاجزاً عن الوصول الى هذه (الحقيقة) التي كانت تبدو له الشرط لعمل ثوري يتمتع بامكانية بشرية حقيقياً ، فهو لم يحتفظ أخيراً الا بمقطعه الاول : « ان هذه المادانية هي، دون منازعة، الخرافة الوحيدة التي قد تناسب المتطلبات الثورية » . ان بذرة اقترابه العرضي من الشيوعيين في سنة ١٩٥٤ هي في هذا الاقتناع الذي كان لديه منذ ١٩٤٦ . وشكانيته (تشككيته) أعمق من ان تتيح له الانضمام الى السيستيم والتخلي عن حرية فكره بتبنيه صيغ المادانيـــة الديالكتيكية . على ان مفهومه للعالم وللانسان ــ ذاتية محكَمة ، مهدَدة ــ هو من التقلب لدرجة لا تتيح له رفض ان يرى في الشيوعية معنى التاريخ ، وبدون شك ، معنى موقتاً ، غير مستقر ، لكنه أخيراً المعنى الوحيد الذي يعطيه اليوم للتاريخ بشر وفيرو العدد ، بل جماهير بأسرها .

وفي سياق مختلف جداً ، يعود بيير بيغو Pierre Bigo الى نقد المحايثة الخاصة بالفلسفة الماركسانية ، كما اشار اليها ا . مونيـه في محاولات مفرطة الاقتضاب، والى نقد الالحادانية في خط غستون فيسّار Gaston Fessard. فقد اعترف بالميزة الفلسفية أو « الميتافيزيكية » للاقتصاد الماركساني نفسه . ويؤكد بشدة ، اذ يتحدث عن مقولات أو أصناف هـــذا الاقتصاد الاساسية ، بقوله : « انما كأنماط وجودٍ ما تهمُّه القيمة ، والنقود، ورأس المال » . فهو يرى هكذا بشكل حاد عدمَ تجانس الماركسانية مع فلسفة شخصانية. وتكون نقطة تطبيق نقد الماركسانية قد أُظهرت هكذا بوضوح .

فنحن بعيدون عن المشاجرات القليلة الشأن التي كان يجلبهـا لماركس اقتصاديو المدرسة النمسوية للقرن التاسع عشر .

وكذلك نجد نقداً محايثاً للتركيب الفلسفي لمؤلّفات ماركس ، بما فيه الاجتماع والاقتصاد ، يبرز في الملاحظات التي نشرها جان هيبوليت في « المنطق والوجود » Logique et Existence ، وفي امتداد الملاحظات النقدية التي أتى بها غاستون فيسّار منذ ما قبل الحرب . فقـــد كان هذا الاخير يأخذ على ماركس كونه قد اجرى نقداً غير كامل ومتناقضاً ، للانسان وللتاريخ ، وكونه قد خلط بين مقولات منطقية ومقولات تاريخية — سوسيولوجية . و ج. هيبوليت ، بدوره ، يأتي بتمييز موفق جداً بين التموضع objectivation والاشتطاط ، مفهومين قد اخطأ ماركس بالخلط بينهما ، بعد ان كان قـــد ميز بينهما اساساً مقابل هيجل . وأياً كان المؤلف ، فان النقد المعاصر لم يعد هدفه تفاصيل من الكتابة الماركسانية ، بل نقطة الانطلاق الفلسفية للحركة الشيوعية بأسرها ، اذن سيستيم وطريقة ماركس بالذات .

الفصل الثامن عشر

الكنيسة الكاثوليكية والماركسانية

ان تاريخ النقد الفلسفي والاقتصادي للماركسانية يزدوج بتاريخ للنقد اللاهوتي الصادر عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، الروحية ، مرات مختلفة أثناء المئة سنة الأخيرة .

وأهمية هذا التاريخ في بحثنا تتأتى اولاً من الاهمية العملية لهذه التدخلات . فالبعض منها يتمتع فعلاً بميزة تأديبية disciplinaire ، حيث تتعلق بوضعيات تاريخية معينة تتسجل فيها مراحل تطور المذهب الماركساني.

غير ان السلطة الروحية الكاثوليكية قد اهتمت كذلك بالمذهب الماركساني في مجمله . وفي ذلك تفيض أهمية تدخلاتها عن النطاق العملي . وفوق ذلك ، ان الكنيسة الكاثوليكية التي ترتكز أحكامها، قبل كل شيء على الايمان في حقيقة موحى بها، تتخذ بالوقت نفسه العقل السليم مرجعاً، وتجعله هكذا مقياساً لتقدير قيمة المذاهب التي تشجبها . ومن هذه الناحية تهم تدخلاتها حتى هذا العرض الفلسفي الحالي .

وهكذا فان السلطة العليا للكنيسة الكاثوليكية قد نشرت منذ اكثر من مئة سنة عدداً وافراً من المستندات تعود دفعة واحدة الى تاريخ النقد المذهبي للماركسانية .

وكان لاوون الثالث عشر (١٨٧٨–١٩٠٣) قد أصدر اول شجب عام للاشتراكية وللشيوعية في المنشور Quod apostolici muneris (٢٨

ديسمبر ١٨٧٨) ، حيث يدور الكلام عن « طـــاعون مميت ينقضّ على لبّ المجتمع البشري ، ومن شأنه افناء هذا المجتمع » . ولكن بيوس الحادي عشر (١٩٢٢–١٩٣٩) هو الذي قد أفصح عن رأيه في اغلب الاحيان ، وبأوضح شكل ، حول المسألة ، في سلسلة من المستندات ينبغي ان نعيد ذكرها : خطبة موجهة الى العالم بأسره في ١٨ ديسمبر ١٩٢٤ ؛ منشور Miserentissimus Redemptor في ٨ أيــار ١٩٢٨ ؛ منشور Quadragesimo anno بتاريخ ١٥ أيار ١٩٣١ ؛ منشور Caritate Christi في ٣ أيار ١٩٣٢ ؛ منشور Acerba animi في ٢٩ أيلول ١٩٣٢ ؛ منشور Dilectissima nobis في ٣ حزيران ١٩٣٣ ، وخاصة منشور Divini Redemptoris في ١٩ آذار ١٩٣٧ . واخيراً ، في سنة ١٩٤٩ ، وفي عهد بيوس الثاني عشر ، صدر مرسوم عن المجمع المقدّس Saint-Office اتـّخـِذَت به تدابير تأديبية إزاء الكاثوليك الذين يرتكبون أفعالاً تمتّ الى الشيوعية بصلة .

الشجب المذهبي

ان معظم المستندات المذهبية ، وبصورة خاصة Divini Redemptoris ، تتعلق بالشيوعية التي كانت كثيرة الانتشار زمن صدورها . وهكذا نرى ان الشيوعية اللينينية مقصودة بصراحة في منشور Divini Redemptoris ، كما يظهر ذلك من الإحالات العديدة الى وضع روسيا والمكسيك واسبانيا . فما يصيبه الشجب اذن في هذه الوثيقة او المستند هي فقط مخططات معطاة لتمثيل ماهية الشيوعية المعلـّمة والممارَسة في السنوات ١٩٢٠–١٩٣٧ تقريباً . وشيوعية ماركس معنيـّة بالنصوص نفسها ، تماماً بالقدر الذي تطابق فيه تأكيداته المخططات والوضعيات المشجوبة .

اساساً ان بيوس الحادي عشر يقصد بعض وضعيات من ماركس ، طالما هو يؤكد أن « المذهب ، الذي تخبّئه الشيوعيـــة ، اليوم ، تحت مظاهر جدّ مغرية أحياناً ، مرتكزاً قائماً ، في يومنا هذا ، على مبادئ المادانية الديالكتيكية والتاريخية التي كان ماركس قد امتدحها ؛ ونظريو البلشفانية يدّعون حيازتهم التفسير الصحيح والوحيد لهذا المذهب » .

وفيما يتعلق بنظرية الواقع ، « يعلّم هذا المذهب انه لا يوجد سوى واقع واحد ، المادة ، بقواها العمياء : النبات ، الحيوان ، الانسان ، هم نتيجة تطورها » . والمقصود هنا قبل كل شيء هي المادانية العامية التي عاد اليها شيوعيو عصر لينين بخطوطها الثلاثة الرئيسية : مادانية ، جبرانية لا واعية وسببانية mécanicisme ، تطورانية مادانية . عـــلى ان مادانية ماركس الديالكتيكية ليست مفهومة في هذا التحديد بالمعنى المحصور. ومع ذلك فمعناها لا يفلت منه طالما هي قـــد ارتاحت أخيراً الى ديالكتيكية للطبيعة خطوطها مبرزة هنا بوضوح ، وفوق ذلك ايضاً ، لان المادانية الديالكتيكية الأصح لا تفلت من الطبيعانية ، ولا تتردد في ان تعلنها مماثلة للانسانوية .

الا انه يُدرَك بسهولة كون نص بيوس الحادي عشر يحيل ، بصورة أكثر مباشرةً ، الى صِيَغ من الماركسانية أحدث . والامر كذلك عندما يتعرض النص للمفهوم الماركساني للمجتمع الذي « ليس هو بشيء غير مظهر أو شكل للمادة يتطور حسب قوانين ؛ وهو ، نتيجة لضرورة محتومة ، ينزع ، عبر تنازع قوى دائم ، نحو التأليف (بمعنى المزج) النهائي : مجتمع بدون طبقة » . فالمقصود هو مذهب يعتبر المجتمع كـ « ظاهرة ملحقة » «épiphénomène» ، او هو مادانية اجتماعية (المجتمع «شكل من المادة») تتحد بجبرانية تاريخية يمكن إدراكها في قوانين . وهـــذه القوانين تبدو

واجب فهمها وفقاً لنمط قوانين الطبيعة . ان الجبرانية التاريخية موصوفة كـ « تنازع قوى دائم » تتعبر خلاله نزعة نحو حالة نهائية ، حالة المجتمع بدون طبقة . فليس مؤكداً هنا بصراحة ان المذهب المقصود يسلّم بانتهاء للتاريخ ، طالما ان تنازعات القوى موصوفة بأنها « دائمة » .

ومثل هذا المذهب ، اتحاد مفهوم مادي للواقع ومفهوم مادي جبراني في آن معاً ، للمجتمع ، ينعته من ثم المستند الكنسي تبعاً لبعض وضعيات اساسية من الايمان المسيحي . وهذا المذهب إلحادي . « ليس فيه مكان لفكرة الله » . انـــه يتعارض مع المفهوم المسيحي للروح ، و « لا يسلّم بفرق بين المادة والروح ، بين الجسد والنفس » : ونقصد بذلك ان المذهب الماركساني ينكر فرقاً نوعياً بين المادة والروح ، طالما هو كذلك لا ينكر كل فرق داخل الحركة الديالكتيكية الواحدة للطبيعة. والخاصة ان المذهب الماركساني لا يقول بخلود النفس ، ولا بالرجاء في حياة ثانية .

وأخيراً ، ان الماركسانية ، مفهومةً بحسب المميزات التي ذُكرت — تظهر للسلطان التعليمي الكاثوليكي كمذهب ضدّ — ديني : « الشيوعية ، بطبيعتها ، ضد — دينية ، وتعتبر الدين كـ « أفيون الشعب » ، لأن المبادئ الدينية المتحدثة عن حياة ما بعد الموت تمنـــع البروليتاري من تتبع تحقيق الجنة السوفييتية التي هي من هذه الارض » . ان إنكار الماركسانية المذهبي لماهية الانسان الدينية مقصود هنا ضمنياً . وشيوعية لينين إلحادانية مجاهدة أكثر مما هي إلحادانية ماركس ، وقد ولدت كذلك صراعاً ضدّ — دينياً ، عملياً ، ربما لم يكن ماركس قد فكّر فيه مباشرة . ولكن نقد ماركس للدين ونظريات إنسانويته الملحدة هما بالذات ما قد اتخذه جماعـــة الملحدين les sans-Dieu مبرراً لفعلهم العنفي .

وخارج هذه الرفوض المطلقة non possumus ذات الميزة الأكثر مباشرةً

دينية ، يحتمل المستند الحبري ايضاً شجباً لمذهب « الثورة العنيفة » المشتق من « المظهر الديالكتيكي لمادانية » الشيوعيين. فهم يدفعون الى أعلى درجة، المنازعات الدائرة ضمن الواقع ، والى أقصى حدّ ، صراع الطبقات . بدون شك ان بيوس الحادي عشر لا ينكر واقـع صراع الطبقات الذي يعود استنتاجه اساساً الى اعتبار سوسيولوجي . ولكن ما يأخذه على الشيوعيين هو جعلهم من هذا الواقع مبدأ للعمل .

ويستخلص البابا ، اذ يتابع هذا النقد على صعيد المفاهيم المسيحية للحرية وللمجتمع ، ان الشيوعية « تجرد الانسان من حريتـه التي هي المبدأ الروحي للسلوك الاخلاقي » . وهذا ما ينتج بوضوح من المادانيـة الديالكتيكية الجذرانية التي لا تحتمل اي إيتيك مماثل لإيتيك الحرية المسيحية . كذلك ففي الشيوعية « لا يُعتَرَف للفرد ، ازاء المجموع ، بأي من الحقوق الطبيعية العائـدة للشخص البشري ؛ فالشخص البشري في الشيوعية لم يعد سوى وسيلة للسيستيم » . فتكون هنا قد شُجبتْ مجموعانية collectivisme جذرية تجعل من المجتمع كل شيء ومن الفرد لا شيء . ويكون اذاً مشجوباً بالقدر نفسه مذهب يجعل المجموع وحده مصدر كل سلطة ويدعو بصرامة ، فيما سوى ذلك ، الى المساواة التامـة ، مذهب يعترف للمجوع بـ « السلطة المطلقة لإخضاع الأفراد لنير العمل المجموعي، دون التفات الى رضائهم الشخصي ، بل حتى ضد إرادتهم ، وعنـد الاقتضاء ، بالعنف » .

والمقصود اخيراً هو مذهب لا يمنح « الأفراد أي حق تملك في الموارد الطبيعية او في وسائل الانتاج، لأنها مصدر خيرات أو أموال أخرى، ولأن تملكها قد يقود الى سيطرة إنسان على الانسان الآخر. ولهذا السبب بالضبط ما ينبغي هدم الملكية الخاصة جذريـاً ، من حيث كونها الينبوع الأول

للاسترقاق الاقتصادي » . وفي مستند سابق ، اي المنشور Quadrage-simo anno العائد لسنة ١٩٣١ ، ورد ان الشيوعيـــة تجدّ لتحقيق «الزوال الكامل للملكية الخاصة » . وسنلاحظ ان المستند الجديد يوضح ، بشكل موفق جداً ، هذا التأكيد القابل لسوء الفهم : فهو يطبق هكذا ، بشكل أصرح مما كان عليه النص الأول ، على الشيوعية الماركسانية – اللينينية ، التي تعترف تطبيقياً بملكية أموال الاستهلاك والاستعمال بصورة عامـــة . وواضح ، من جهة أخرى، ان ما هو مشجوب هنا ليس كل شكل لإزالة الملكية الخاصة لأموال الانتاج ، بل انعدام كل نوع من حق التملك على هذه الاموال ، الى جانب الميزة المذهبية للنظرية التي بحسبها تتدهور حتماً الملكية الخاصة حتى استغلال الانسان والى استعبـــاد اقتصادي . ومن المناسب ، فوق ذلك ، ان نذكّر ، تمشياً مع تقليد الكنيسة بكامله ومع تصريحات حبرية أخرى حديثة ، ان حق الملكية الخاصة الذي يجب ، بحسب هذا التقليد، ان يُعترف به على وسائل الانتاج ، لا يمكن ان ينافي « الحق الاساسي » ، الذي يتمتع بـــه جميع البشر ، في « ان يستعملوا خيرات الأرض المادية » . وكان القديس توما – معترفاً للانسان بإمكانه تولّي وخوّل أموال الارض بطريقة خصوصية – كان يوضح منذ ذلك الحين ان الأشياء ، من جهة استعمالها ، ليست خصوصية (proprias) بل مشتركة . واخيراً ان الكنيسة ، اذ لا تعتبر كون « نظام الملكيـــة » غير متزعزع ، تسلّم بان « المصلحة المشتركة » في بعض الحالات يمكنها أن تتطلب حلول الخوّل gestion العام للأموال مكان الخول الخاص .

ولكي يتمّ بيوس الحادي عشر هـــذا الفحص للمذهب الماركساني الاجتماعي ، يهاجم أخيراً المفاهيم الشيوعية للدولة والعائلة. وهكذا فان الميزات الخاصة لـ « دكتتورية البروليتاريا » ، النظام الصنفي المبرَّر بمحض غايته ،

تجعل هذا الشكل من السلطة السياسيـــة غير مقبول . اساساً ان ما يفسد بشكل اكثر جذرية الفكرة التي لدى الماركسانيين عن مختلف المجتمعات السياسية ، العائلية وغيرها ، هو ، في نظر بيوس الحادي عشر ، الأولوية التي يحبونها للنظام الاقتصادي الذي من شأنه توليد كل باقي المجتمع . انه نظام اقتصادي « رسالته الوحيدة إنتاج الخيرات بواسطة العمل المجموعي ، وغايته الفريدة الاستمتاع بالخيرات الأرضية في جنة «يقدّم فيها كلٌ بحسب قواه ويتلقى بحسب حاجاته » . « فالنظام الاخلاقي ، كالنظام التشريعي ، لا يمسيان اذ ذاك سوى بروز للنظام الاقتصادي القائم . انهما لا يكونان مبنيين في هذه الحال الا على قيم ارضية ، متقلبة ، فانية ».و « المحايثة » ، المبني عليها مثل هذا السيستيم الاجتماعي من القيم الارضية ، بدون شك ليست خاصة الشيوعية وحدها . ولكن ما هو خاص في الخطأ الماركساني المقصود هنا ، هو الطموح الى نظام اجتماعي اقتصادي — جامع -pané conomique ، حيث تكون ، مثلاً ، المجتمعات ، من سياسية ، وعائلية ، وثقافية ، مشتقة من الواقع الاقتصادي وحده .

وبعبارة واحدة ، ان النظريات الشيوعية المجرّمة تبدو للكنيسة الكاثوليكية مضادة « للوحي الإلهي » ، اي لماهية إيمانها بقدر ما تراها مضادة «للعقل» و «للنظام الاجتماعي» اللذين تعيرهما أهمية باسم ايمانها بالذات : الشيوعية ، بإنكارها المرتكزات الحقيقية للحياة الاجتماعية ، العائلية والسياسية ، وكذلك طبيعة الحرية البشرية وحقوق الشخص ، تعرض شروط الايمان المسيحي للخطر .

مرسوم المجمع المقدس في سنة ١٩٤٩

ان المادانية الملحدة المقصودة في سنة ١٩٣٧ ما فتئت المذهب الشيوعي الساري . على ان هذا المذهب قد حقق تقدمات كبيرة منذ ذلك الحين .

وهذا ما يفسر لنا ، دون العودة بالتفصيل الى وضعيات مذهبية تقليدية ، كون الكنيسة الكاثوليكية قد اهتمت على الصعيد التأديبي في أن تمنع على اعضائها عدداً من الأفعال ذات صلة بوجود الشيوعية . واهمية الحدث الذي يكوّنه نشر مرسوم المجمع المقدس ، اول تموز ١٩٤٩ ، تدعو الى التذكير به هنا في خطوطه الكبيرة .

فقد كان المجمع المقدس يجيب في هذا المرسوم على اربعة أسئلة تتعلق بالموقف الواجب ان يتبناه الكاثوليك في بعض الوضعيات الملموسة المتعلقة ليس فقط بالمذهب الشيوعي الذي جرى شجبه من قبلُ ، بل وبالإسهام في النشاط الشيوعي . وبعض هذه الاجوبة – الاثنان الأخيران – تطرح مسائل عائدة للحق الكنسي ، لا تهمنا في هذا المجال. فسنورد فقط القواعد الأعمّ ، الموضوعة في هذه الأجوبة .

فالسؤال الاول قد وُضع كما يلي: «هل يسوغ الانتساب الى الأحزاب الشيوعية او تشجيعها ؟ » وكان الجواب : « كلا : فالشيوعية ، بالفعل ، مادانية وضدّ المسيحية ، والقادة الشيوعيون ، وان كانوا يؤكدون أحياناً ، بالقول ، عدم محاربتهم الدين ، يظهرون مع ذلك في الواقع ، بمذهبهم أو بأفعالهم ، انهم أعداء الله ، أعداء الدين الحقيقي وكنيسة المسيح » .

ان النص يقصد الانتساب والتشجيع فيما يتعلق بالاحزاب الشيوعية . ويبدو انه يجب ادخال الاحزاب التروتسكيانية هنا ، بالنسبة نفسها مع الاحزاب الشيوعيـة الاصلية ، وكذلك الحزب الشيوعي اليوغسلافي . وقد اوضح تعليق مأذون انه يجب كذلك إدخال « الجمعيات التي تنظمها الشيوعية مباشرة : الشباب الشيوعي ، النقابات الشيوعيـة حقاً ، الخ . » . على انه ليس بالسهولة نفسها ما يمكن القول ما اذا كانت هذه المنظمة أو تلك شيوعية أم لا . غير أن النص الكنسي لا يمكنه ان

يقصد مباشرة الا منظمات تعلّم مذاهب الاحزاب الشيوعية نفسها وتمارس عملاً موازياً لعملها، بسيرها جلياً وراءَ الاهداف نفسها . فداعي المنع هو بالفعل المذهب المادي والضد—مسيحي الذي تعتنقة الأحزاب المذكورة، وهي صيغة تقصد ، دون مزيد تفصيل ، الشيوعية اللينينية — الستالينيـــة الرائجة كما رأيناها .

على ان منع تشجيع الاحزاب الشيوعية لا ينفي بالطبع امكانية الاشتراك معها على صعيد برامج سياسية ، اقتصادية او اجتماعية ، واضحة ، بشكل اتحادات في العمل موقتة نوعاً ما .

والجواب الثاني الوارد في مرسوم ديوان التفتيش هو منع « نشر، ترويج أو قراءة كتب ، مجلات ، صحف أو مناشير تعاضد مذهب او عمـــل الشيوعيين ، أو ايضاً التحرير فيها » . وهذا الجواب يشتق مباشرة من الأول. فحال الكتابات التي تبحث في المذهب الشيوعي يعود الى المحرَّمات العامة التي تأتي بها الكنيسة لحماية ايمان اعضائها.والتحريم المتعلق بالكتابات المدافعة عن العمل او النشاط الشيوعي، دون الدفاع عن المذهب الشيوعي، هو أخصّ ؛ ومن جهة النشر ، الإذاعة او الإسهام ، فالتحريم يعود الى التحريم ، الأعمّ ، لتشجيع الاحزاب الشيوعية. وفيما يتعلق بمجرد القراءة، فمبرر المنع هو الخطر المحدق بالقارئ . اساساً ان السلطة المختصة تستطيع ان ترفع هذا الخطر وتمنح الإذن لأسباب جدية .

ومهما يكن من شأن السؤالين والجوابين ، الثالث والرابـــع ، المتعلقين بالعقوبات الكنسية المطبقة ، فشرح الجوابين الأولين يظهر ان الكنيسة الكاثوليكية لا تهتم فقط بالشيوعية كمذهب ، بل ايضاً كحركة ملموسة ، كعمل ممارس او تطبيقي . وفي ذلك لا تفعـــل الكنيسة سوى الاعتراف بالرباط الذي يضعه الماركسانيون بين النظرية والتطبيق . فالماركساني يعتقد

انه اذا ما جعل العمل يسير وفقاً للماركسانية فلسوف يحصل عاجلاً أم آجلاً على تأييد ناتج عن واقع أن إزالة الدين ، بالنسبة للانسان الاشتراكي ، هي نتيجة لا بدّ منها . وفي ذلك بالطبع ، من حيث وجهة نظر الكنيسة ، مسلّم بديهي لا اكثر ولا اقل، يقول به الماركساني. مع ان الكنيسة تعتبر ، بعد القديس اوغسطينوس وباسكال، ان المواقف العملية مربوطة بشكل ما بالاقتناعات الدينية لدى الانسان الملموس concret . وهذا ما يفسر مثل هذه الاجراءات المملاة من وضع تاريخي معيّن . صحيح انها إجراءات من نوع تأديبي ، الا انها إجراءات مستوحاة من طبيعة الماركسانية نفسها. فالمظاهر المختلفة للماركسانية مرتبطة فيما بينها لدرجة انه لا يمكن تبني واحد من المواقف الماركسانية الاساسية دون التخلي واقعياً عن شيء حيوي بالنسبة للايمان المسيحي . فالكنيسة ليست اذن بأية حاجة ، من اجل توصلها الى الإجراءات التي تتخذها ، الى الافتراض — وهذا ما يكون بالأحرى فكرة من الجبرانية المادانية — انه يوجد تحديد جذري للوعي ابتداءً من الفعل الخارجي فقط للانتساب الى حزب شيوعي . بل يكفيها، كما يستطيع كل واحد من معاصرينا استنتاجه ، ملاحظة ان الانتساب الى حزب شيوعي ليس مجرد عمل خارجي ، وانه ليس عملاً قابل القسمة او التأويل بحسب رغبة من يأتي به . فالانتساب الى الاحزاب الشيوعية يكون انتساباً اليها كما هي ، وهي تؤخذ بكاملها . وذلك هو قانونها الخاص ، بحسب منطق مطابق كلياً للنظريات الماركسانية . كذلك ، في الوضع التاريخي الحالي ، لا تلاقي الكنيسة صعوبة في إدراكها ان كل انتساب الى الحزب الشيوعي ، كل عمل يشجعه بصورة مباشرة ، يؤلف اسهاماً بمهمته تؤذي خيرها . وفي ردة فعلها التأديبية ، اكثر ربما مما هو في شجبها المذهبي ، تظهر الكنيسة وعيها للخطر على نفسها الذي تشكله الماركسانية ، ومعارضتها الصريحة لكل

ما تمثله . ان نقد الماركسانية في اواسط القرن العشرين ، كما قلنا ، ينزع الى أن يكون فلسفياً والى ان يبلغ الماركسانية كسيستيم كلي . اما الكنيسة ، من جهتها ، فتصفها كسيستيم يناقضها وينكرها كلياً .

الماركسانية والمذهب المسيحي

وهكذا فان الكنيسة الكاثوليكية تؤكد ان الماركسانية مذهب يتعارض صراحة مع وضعيات اساسية بالنسبة لها . لكن ، حتى اذا اخذنا الأمور من الخارج ، واضعين نصب أعيننا مذهب الخلاص المسيحي والاشتراكية العلمية ، لا يمكن الشك بتعارضهما الاساسي .

فبالفعل ليس فقط من حيث ان الماركسانية تبرز كنقد للاشتطاط الديني وبمثابة الإزالة التطبيقية لكل دين ما تصطدم المسيحية وجهاً لوجه بها ، بل ان الكنيسة لتجد الماركسانية امامها في كل تفصيل حياتها كضدّ — حقيقة contre-vérité . ان محتوى العقيدة المسيحية بكاملها هو الذي يتعارض مع تفصيل محتوى الماركسانية. وبهذا المعنى يمكن القول حقيقة ان الماركسانية « ضد — مسيحية » ، كما كان يذكّر به مرسوم ديوان التفتيش لسنة ١٩٤٩ ، وليس فقط ضد — دينية. ولكل المسائل التي تطرحها وتحلها المسيحية تدعي الماركسانية ان لديها حلاً ، يتعارض مع حل المسيحية . فالمسيحية تبرز اذن كحقيقة كل ما لا يظهر في الماركسانيــة الا كمسلّم بديهي وبالتالي خالياً من شروط تحقيقه الفعلي . واذا كانت الماركسانية قد علمنت في الظاهر الكنيسة وحياتها ، فالكنيسة تؤكد كونها حقيقة هذا التحويل. ومن السهل تبيين ذلك في عبارات الفلسفة الماركسانية الكلاسيكية نفسها .

ان الماركسانية تصف الانسان كونه صانع نفسه باستقلال تام ؛ بل

أكثر من ذلك ، انها تدعي ان الانسان في وضع المجتمع الاشتراكي قد أصبح « نزوعاً » الى الانسان الآخر . وهكذا يتوحد الانسان والانسان الآخر بالمعنى الاكثر حصراً ، من خلال الفرق او التموضع ، اي بواسطة المجتمع . ولكن ، في هذا التوحد والمماثلة identité بين المماثل او المتوحد l'identique وغير المتوحد le non identique ، الا ترى المسيحية طبيعة الله ، وتكتشف بالوقت نفسه ، وبالمقابل ، « نزعة » «tentation» الانسان في ارادة ارتفاعه بواسطة قواه الخاصة الى التوحد نفسه ؟ عندما يجتهد الانسان لإزالة كل فرق في خارجه ويزعم التوصل بقواه الخاصة الى المعرفة او العلم savoir ، اي الى شفافية transparence ذاته ، الكاملة ، والى المساواة الكاملة بنفسه ، فالمسيحية تفضح في تصميمها ارادة الانسان ان يتساوى مع الله بحذفه الله ، وان يخرق شرائع طبيعته هو . ان الانسان برغبته ان يكون « مثل الله » دون الاعتراف بالله ، يجري اختبار الموت ، يكون مذكَّراً بالانتهائية finitude بعقاب يثبت هذه الانتهائية . ولكن مخطط الانسان ، المنحرف ، ليس خالياً من كل معنى : لأن واقع هذا المخطط هو طبيعة الله نفسها . ففي الله ، بالفعل ، يؤكد الايمان المسيحي التوحد الكامل بين التوحد وعدم التوحد : الآب يولد ذاته الأخرى un Autre Lui-Même ، ابناً مماثلاً له . ان الفرق بين الآب والابن موضوع بقوة اكبر من هذا الفرق الذي هو للانسان الماركساني تموضعه في النتاج الاجتماعي وفي الطبيعة : الآب والابن هما « شخصان » . غير ان في هذا الفرق نفسه يوجد توحد حقيقي ، هو توحد الطبيعة والماهية الإلهيتين ، ويجب فهم العبارة بمعنى محصور لدرجة انه لا يوجد في نظر المسيحيين سوى « إله واحد » . ان تولد الابن من الآب ، وهو حركة تُحدث في الله الغيريّة altérité ضمن وحدة الذات ، يكمل في حركة ثانية يلتقي فيها الآب والابن ، حركة

حبّ هي واقع لدرجة انها تؤلف ، هي ايضاً ، شخصاً في وحدة الطبيعة الالهية . انه الروح . الروح ينبثق من الآب والابن ، وهو بالوقت نفسه حبهما المشترك . ان حب الآب ، الجـوهري ، للابن ، وحب الابن ، الجوهري ، للآب ، هو ، هكذا ، الرد على هذا « النزوع في الانسان الى الانسان » ، الذي كان يزعم ماركس رؤيته محقّقاً في المجتمع الشيوعي . كل ما كان ماركس يكتشفه لدى الانسان في صنعه نفسه وفي نزوعـه الى الانسان ، تعترف به المسيحية لله ، لانه لم يعد التوحد فيه من خلال الغيروية تمنّياًمستحيلاً للاّنهاية ، بل التعبير الماهوي للالوهة اللامتنهية. وهكذا تتجلى في الله الحرية العليا ، المجانية ، الوضوح الكامل للذات ، اي وضوحه لنفسه ، الذي كان يريد ماركس تقليده للانسان في مصيره كصانع نفسه متوصلاً الى حرية من شأنها ان تكون وضعية آخر ، غير الذات ، موحد والذات ، اي مماثل كلياً لها .

ففي هذه الرؤية المسيحية ، حيث تبرز اللانهاية في اوضاع مطابقة لها مطابقة كاملة ، يظهر الانسان كأنه مخلوق ، مصنوع بمجرد مجانيـة (ex nihilo sui et subjecti) ، مبنيّ في الكيان بفعل حبّ محض يحبوه الاستقلال وبالوقت نفسه الكيان ، لكن يقفه ، بذلك عينه ، على موقف مجانيـّة يدلّ عليه الاله المعطي بتنصُّبه هو نفسه كغاية الانسان . عـلى ان الانسان ليس موضوعاً في الكيان l'être دون حاجة الى ان يصنع نفسه بنفسه والى ان يحقق حريته بالمجانية ، اي بتموضعه في العالم وبجعله نفسه الذات الاخرى لذاته l'autre de lui-même كانسان ، بتعرّفه نفسه في الانسان الآخر وبدعوته الآخر لاتمام الحركة نفسها من المجانية . ولكنه ، في هذا التموضع ،في هذا المجهود للتعرف reconnaissance الذي به يتكون،

مسنود بفعل العطاء ، المجاني بالشكل الأسمى ، والذي هو (اي الانسان) تابع له بصورة اساسية .

الا انه اذا كانت انتهائية الانسان تجد في صلة التبعية هذه مرتكزها ، اذا كانت تفسَّر بذلك صلة للانسان بالطبيعة المعطاة ، كصلة تضاد ، وصلة بالانسان الآخر المعطى كذلك للانسان ، فالانسان الموقوف على تحقيق حريته وتحقيقه نفسه في هذه التبعية ، يستطيع مع ذلك التوصل الى الشعور بدوار الخالق . ان الانسان ، اذ يريد جعل نفسه إلهاً دون مساندة الله ، بتموضع يتأمل فيه ذاته الاخرى المماثلة تماماً والمخلوقة منه وحده ، يتخلى عن ماهيته الخاصة . وهذا الدُّوَار ، هو خطيئته ، هو الاشتطاط الحقيقي الذي ليس ما وصفه ماركس من اشتطاط سوى صورته البعيدة ، الباهتة. لكن أليس بليغاً ان يكون ماركس قد اعترف ، في هذا الذي يخلق نفسه بنفسه الذي يجعل منه الانسان ، قد اعترف بإمكانية من جهة ، وبواقع اشتطاط من جهة ثانية ، جذري في نظره لدرجة يعتبر معها ان الانسان قد ضاع فيه تماماً ؟ انه حدس بما هي الخطيئة ، ولكنه مجرد حدس . لانه اذا كانت الكنيسة تعلم عن الاشتطاط كل ما تعلمه الماركسانية ، فهي تعلم اكثر بكثير عندما تسمّي الاشتطاط خطيئة . انها ترى الخاطىء يخضع للضرورة الطبيعية لنتاجاته ولأعماله ، يخضع للطبيعة وللضرورة في صلات عائلية لم تعد طبيعيتها مغلوبة لان الرجل لم يعد يتعرّف نفسه كانسان في المرأة ؛ انها تراه ايضاً خاضعاً للقوى الموضوعية التي هيَّجها بخلقه سلطات اجتماعية وسياسية ، اضطهادية تكبله ؛ انها تراه خاضعاً لأهواء نفسه ، تلك الايديولوجيات الباطلة التي يزعم بواسطتها ضمان امتلاك العالم ، بينما ليس توهمه سوى انعكاس اشتطاطه الذاتي . ففي هذا الوضع ترى الكنيسة الانسان مفصولاً عن نفسه في تحقيق ذاته الزائف . ولكن الكنيسة تعرف

فوق ذلك جذر هذا الداء كله. انها تعرف الانسان منفصلاً عن ذاته لكونه منفصلاً عن الله الذي وحـــده كان بامكانه ان يعطي مخططه صلابة وثباتاً ، والذي يتم فيه التوفيق بين المماثِل وغير المماثِل ، هذا التوفيق الذي يجتهد الانسان باطلاً لبلوغه دون اعتراف بهبة هذا الاله .

وماركس ، الذي يجهل هذا الجذر للاشتطاط ، لا يسعه ان يرى في هذا الاشتطاط سوى تطور ضروري ليست مسؤولة عنه حرية الانسان ، وذلك لأقصى تناقض لدى انسان خالقٍ لنفسه مبدئياً وحرٍّ بشكل مطلق ، من شأنه ان يتموضع ضرورياً في فقدان نفسه وحريته الاساسية .

الانسان المشتط ــ الانسان الذي ضاع لأنه ، في انتهائيته الخاصة ، قد أراد ان ينتحل كونه لا منتهياً ، لانه أذعن لدوار حريته لدرجـــة استعبادها له ــ يستطيع ، مع ذلك ، الامل في توفيق بين ظاهره وماهيته الضائعة. هذا هو التعليم الاساسي للمسيحية ، مصدر هذه الصورة لاقامة او بناء الانسان بفضل عمل البروليتاري الثوري ، الذي هو النقطة المركزية بالذات للماركسانية . انسان ينقذ الانسان .

والمنقذ يكون انساناً ، مائياً ، وانساناً بالشكل الذي قد اصبح فيه الانسان ضمن الاشتطاط ، اذ انما انطلاقاً من وضعه الواقعي ما يتمكن الانسان من الانبجاس مجدداً من الاشتطاط ليلتقي ثانية ما يتوحد واياه ، ذاك الذي كان مدعواً اليه بميله الى الحرية الاصلية . ان الذي ينقذ ، عليه ان يذوق مرارة الوضع البشري دون ان يجنِّب شيئاً من هـــذا الوضع . ولكن ينبغي ايضاً ان يكون هذا الانسان استثنائياً بشكل جذري ، يجب ان يتمكن من ان يكون ، في وضع الانسان الذي يعانيه ، مذللاً دون نهاية كما يكون الانسان مرتفعاً دون نهاية : يجب ان يكون الله بالذات . يجب ان يكون انساناً وإلهـــاً معاً اي دون اي تفريق بين هاتين العبارتين : يجب ان

تظهر الألوهة في الانسانية ، وفي اشتطاط الانسانية الاكثر تجذراً. وينبغي خاصة ان يكون هذا الاشتطاط ، المتعهّد به بحرية ، « خدمـــة لله » ، اعترافاً بهبته ، المجانية بأعلى درجة ، ليتمكن كل انسان من الوصول بواسطة هذا الاعتراف الحرّ ، الى اعادة وضعه وميله . لان الانسان لا يستطيع ان يلقى من جديد مماثلة المماثِل وغير المماثل التي كانت تقفه عليها طبيعة كونه روحانياً ، اي كونه عبرَ — طبيعي طبيعياً un transnaturel naturel الا ضمن الاعتراف بالهبة المجانية التي اعطته اياها الطبيعة وطبيعته هو. وهذه الخدمة الشكورة مشروطة بخدمة غير منتهية ، من قبل الذات الاخرى لله l'Autre de Dieu ، ابنه المتأنس ، لله ابيه . انسان — إله « خادم الله » في الوضع البشري وباختبـــار الاشتطاط البشري بأسره ، ذلك هو شرط الخلاص واعادة تشييد الانسان . وبحسب ايمان المسيحي ، هذا الشرط قد حققه المسيح .

ولقد احتفظ ماركس ، رغماً عنه بدون شك ، بالحنين الى ايمان المسيحي هذا ، عندما صنع صورة البروليتاري. فهو يسعى لاعطائه صفات الانسانية الكاملة التي يراها المسيحي في مخلصه . وهو يسعى بالقدر نفسه لاعطائه صفات الألوهة التي يزعم لقياها في الشمول ، الشاغل مكان اللانهاية ، والذي يعترف للوضع البروليتاري به . فقد لا ينقص الردّ الماركساني حتى صفـــة «الخدمة» اللامنتهية ، لو كان بالامكان — بتضخيم بعض خطوط اللوحة — المماثلة بمثل هذه الخدمة الخدمةَ التي يقوم بها البروليتاريون ازاء الانسانية . وفي نظر ماركس ، ان في البروليتاري ما قد دُفع بالاشتطاط الى عواقبه القصوى . انه الانسان الذي لم يعد له من الانسان سوى الوجه . انه يرى الاشتطاط عن منتوجه ، ويفقد في هذا الاشتطاط فعله الخاص الاساسي ، انه يصبح غريباً عن العملية التوسطية التي كان يمارسها على الطبيعـــة ،

ذاتـه الاخرى . وكطبقة ، البروليتاريون هم طبقة من المجتمع لم تعد معترفاً بها كطبقة ، طبقة جميع اعضائها منبوذون في الواقع من المجتمع ؛ انهم رذلاء بالنسبة للانسانية ، ولقد اضاعوا كل شيء مما يؤلف الحقيقــة ، « المجتمع » ، شرف الانسانية . ولكنهم كذلك في هذا الفقدان لانفسهم يصبحون شاملين . وان الشمول ، المَبْليّ في عمق تدهورهم ، هو الذي يجعل منهم منقذي البشرية ، ويسبغ عــلى عملهم الاساسي ، الثورة ، الفضيلة الوسيطة التي تعيد الانسان الى نفسه بمماثلتها كل انسان للبروليتاري قاهر الاشتطاط .

ولكن ما هو البروليتاري في نظر المسيح الذي يعتقد المسيحيون بانوجاد سره في مركز التاريخ ؟ ان بروليتاري ماركس انسان خاص ، présence وبالوقت نفسه انه الشامل : فباجتماع هاتين الصفتين مـــا ينتج خلاص الانسان في اوضاع البشرية المشتطة . غير ان المسيحيين يقدّمون انساناً مخلِّصاً تمكن ايضاً من ان يذوق بشكل اعمق كل رذل الانسان : المسيح ، سليل سلالة سقطت ، المنبوذ من المجتمع ، المصلوب من قبل مواطنيه خارج بلدته ، المقتول بعذاب الغرباء . لقد عانى المسيح نزاعاً وطأت عليه فيه جميع خطايا البشر . وخاصة انه قد مات . ولكن الموت هو هذا الانتهاء للبؤس والاشتطاط الذي يتراجع امامه البروليتاري ايضاً ، بحسب ماركس . بل اكثر من ذلك ، ان كل ما يقاسيه هذا الرجل ، منقذ المسيحيين ، وما ينزل به ، كل الاشتطاط الذي يحمله ، فهو يشعر به ايضاً بصفــة اخرى تجعل بؤسه اكثر جذرية من بؤس كل بروليتاري ماركساني . ان « البروليتاري » منقذ المسيحيين ، هو بالفعل إله متجسد . وبذلك هو يتمتع بـ « شمولية » اخرى ، غير شمولية البروليتاري الماركساني ، البشرية بكليتهـــا . ان « البروليتاري » الذي يخلّص البشر هو ابن الله المولود من

الآب ، المماثل كلياً له بالطبيعة الالهية في هذه الغيروية ، مماثل كلياً له كذلك في هذه الغيروية الخاصة التي تجعل منه « خادم الله » في التجسد .

انسان — إله ، « خادم الله » ، هذا هو المسيح . ولانه هكذا هو الله حقاً ، « لا منته » ، و « شامل » ليس فقط بمعنى شمول البروليتاري الماركساني ، لهذا السبب ما هو يستطيع ان يذوق كذلك الاشتطاط البشري لدرجة لن يتوصل اليها البروليتاري ابداً . لكن بالوقت نفسه ، وللسبب نفسه ، ان الاشتطاط الذي يحل بالمسيح موافَق عليه بحرية : انه وحده « خدمةٌ » حقاً . فالمسيح ، بتأنسه وبحمله ثقل وضعَ الانسان ، المشتط ، يشتط هو نفسه بقدر ما يحل به الاشتطاط . وكذلك ان خروجه عن ذاته ، وضياع ذاته ومجده الالهي اللذين يقبلهما بمجيئه الى هذا العالم ، هما ضياع للذات perte de soi أعنف من ذاك الذي يحل ببروليتاري العالم الرأسمالي. فهذا الانسان يدخل في الاشتطاط وفقاً لنمط انساني بكامله ، ولكنه ليس انسانياً فقط . وهكذا فان اشتطاطه ذو ميزة سلبية لا منتهية تتجاوز دون حدّ تلك التي يمنى بها البروليتاري الماركساني . هذا الانسان الذي يعيش الألم ، يحيا العذاب ، هو الله . وهكذا فان اشتطاطه يتمكن من المضيّ حتى الموت الذي ما من أحد غير الله قادر على ان يعانيه حراً دون ان يضيع بذلك نهائياً ، لدرجة لا يعود لاشتطاطه من قيمة تخليصية . ولكي يحقق البروليتاريون ما ينتظره ماركس منهم ينبغي ان يكونوا مجردين من ذواتهم لدرجة يكونون معها بالفعل امواتاً . اما المسيح ، هو ، فقد كان يستطيع تقديم حياته ، ولقد مات .

ومن هنا ايضاً كانت « الشمولية » التي تظهر في هـذا الاشتطاط الأقصى لانتهائية حقة ، وليست هي فقط الشمولية السلبية كلياً لوضع لم يصنع البؤسُ بعد عواقبه القصوى : فالشمول الكائن في المسيح الذي يموت

والذي يحتمل سلبية الوضع البشري القصوى هو شمول إله . وانه بذلك ما يُجري ، ما وراء موته وحتى بموته ، في سلبية لا منتهية حقاً ، التوفيق الذي لا يستطيع البروليتاري الماركساني سوى الطمع به ، والتطلع اليه . ولذلك يقوم المسيح من الموت ، وفي هذا الظفر ، يصالح في شخصه الانسان مع الانسان نفسه ، وكذلك مع الله اللامنتهي الذي ليس « الانسان الآخر » ، « نزوع الانسان » ، سوى صورته العاجزة .

فالمسيح هو الوسيط الذي كان يفترضه ماركس . انه يُجري الثورة التي كان على البروليتاري القيام بها . وكما ان الثورة في نظر ماركس يجب ان تكون فعل البروليتاري ، الاساسي ، هكذا موت المسيح القاهر الموت هو الفعل الاساسي لحياته البشرية ، الذي يتعبر فيه كل معنى هذه الحياة الى جانب معنى ألوهته والحب اللامنتهي ، المجاني ، الذي يكنه للانسان .

وبموت الوسيط ، الظافر ، يبدأ في نظر المسيحيين ، كما يبدأ بالثورة في نظر ماركس ، المجتمع البشري المُصالَح . ولكنه هنا مصالَح لدرجة انه مجتمع إلهي ، لأن مثل هذا المجتمع هو الشكل الحقيقي الوحيـــد للتوفيق اللامنتهي بين الانسان ونفسه ككائن اجتماعي . وهذا المجتمع ، واقع توسط المسيح ، الموجود دائماً ، هو الكنيسة نفسها ، جسد المسيح السري . فهذا المجتمع هو بدون طبقة ، وكل خميرة انقسام اجتماعي جذري محذوفة منه . وكان على البروليتاري الماركساني ان يصبح كل انسان ، فالمسيح قد اصبح فعلياً البشرية جمعاء . ان جميع البشر هم اعضاء جسده السرّي . وقد انهار نهائياً « جدار التفرقـــة » الذي كان يجعل البشر يتعارضون فيما بينهم تحت شكل طبقات أو قوميات أو عروق .

غير أن « جدار التفرقة » اذا كان هو قد انهار ، فذلك ان الكنيسة ليست فقط مجتمعاً بشرياً كاملاً ، بل ان كمالهـــا هو في وجود الوسيط

الإلهي ضمنها ، بروحه الحالّ فيها بصورة فعلية ، وان كانت سرية. وكذلك فان هذا المجتمع هو بالتأكيد مجتمع من شأنه ان يكون الانسان فيه ، بالمعنى الحقيقي ، نزوعاً الى الانسان الآخر ، او بشكل اصح ، هبة حب للانسان. ولكون هذه النتيجة قد تحققت بتوسط الروح l' Esprit ، مبدأ تحول الانسان نحو الانسان الآخر ، « فحاجة » الانسان ، نزوع الانسان ، قد أصبحا هنا « محبة » «charité» .

وبهذه المصالحة الاجتماعية بين الانسان ونفسه في المسيح الانسان–الإله تجري ايضاً المصالحة بين الانسان والطبيعة ، وبينه وبين الضرورة الخارجية. فالطبيعة ، بالفعل ، ليست غريبة عن الكنيسة : انها هبة الاله لهذه الكنيسة التي يسكنها هذا الاله ، بل انها مدعوة للاسهام بالتجديد الظافر الذي سيزال فيه كل عداء للانسان .

ان المجتمع الكامل الذي كانت الماركسانية تزعم انحداره من ثورة الوسيط البروليتاري (الشامل والخاص ، اللامنتهي والمنتهي نوعاً ما) ، فالكنيسة ، بحسب ايمانها ، هي ذلك المجتمع بصورة واقعة وفاعلة ، بما انها ليست مبنية على المماثلة غير الممكن تحقيقها بين الفرد البشري الخاص والكائن الاجتماعي البشري ، بل على المماثلة بين الانسان والانسان بتوسط وساطة إلهية مواصلة بفضل وجود الروح القدس ، الحب الجوهري اللامنتهي .

والكنيسة التي تجعل لنفسها هكذا صفة كونها المثل الاعلى الشيوعي للمجتمع ، المجرد من ادعاءاته الوهمية ، هي ايضاً نهاية التاريخ ، اي كما كان يريد المجتمع الشيوعي ان يكون هو . ولكن فيما كان يظل هذا المثل الاعلى ، في حال ذلك المجتمع الشيوعي ، التباساً في العلاقة بالتاريخ ، فهذا الالتباس يزال في الكنيسة بفضل الشروط الاستثنائية للتوسط

الاجتماعي الذي جسد المسيح السري عبارة عنه. المجتمع الشيوعي هو بالوقت نفسه نهاية التاريخ ، وتاريخ مواصل . وكذلك الكنيسة ، فهي يضاً نهاية التاريخ ، وتاريخ مواصل. غير انه يمكن للكنيسة ان تكون ذلك دون تناقض ، بعكس المجتمع الشيوعي : وبالفعل ، بينما يريد المجتمع الشيوعي ان يكون انتهاءً للتاريخ في التاريخ ، فالكنيسة انتهاء للتاريخ كملء خلاص التاريخ ، الذي قد تمّ ، لكن الذي يرجع بالوقت نفسه الى تحقيق متعالٍ للتاريخ . وكذلك ، لكن دون تناقض هذه المرة ، يستطيع المجتمع الكنسي ان يعتبر ، بصفاء واقعي ، واقع امتداد وتواصل التاريخ دون ان يفرغ من المعنى كل تاريخ سبقه ، ودون ان يقلق من كون وجود ملء التاريخ فيه (نهايته ومراجعته) لا يضع نقطة نهائية للصيرورة الزمنية. انه نهاية للتاريخ الموجود حالياً، وان كان يجب الا يتجلى الا في ما وراء الزمن. وبين هذين الحدين ، توسط المسيح واستكمال التاريخ ، يُضمن الرباط بواسطة « السرّ » Sacrement الذي يجعل التوسط الاول حاضراً بالفعل لدى كل نقطة من التاريخ ، لكنه كذلك لا ينتهي الا بقيامة الكنيسة بأسرها المنتشرة عبر كل الأزمنة، تماماً كما ينتهي توسط الاله — الانسان بقيامته . ان التاريخ الجديد هو بالنسبة للكنيسة زمن انوجاد présence في عدم انوجاد absence — انوجاد واقعي جداً مع ذلك ، وهو لم يُمنَ باختفاء الوسيط الالهي خارج هذه الحياة البشرية الا لاتاحة اذاعة توسطه في جميع أبعاد التاريخ ، ما وراء الاحتكاك المباشر لوجوده الفريد . كذلك، الكنيسة تزعم قبضها على حلّ واقعي لـ « لغز التاريخ » أجدى من الحلّ الماركساني الذي لا يمكن لمآله الكامل في التاريخ أن يبرز تناقضياً الا كإزالة للتاريخ ، سواء أكان التاريخ السابق للحدث المركزي ، أم التاريخ اللاحق . نهاية للتاريخ قد اعطيت من قبل بملء ، لكنها لن تتجلى الا مـــا وراء تطور جميع التاريخ ، وهو الحل

الوحيد لخلاص في التاريخ دون خرق لشروطه الوجودية ، هذا ما تقدمه الكنيسة بواسطة السرّ sacrement الذي يقيم رابطة بين حدث التوسط ومآله المصيري eschatologique بواسطة حاضر التاريخ الحالي ، المشدود هكذا ، ولكن المربوط بالقدر نفسه الى حدود توفر له ضماناً .

وفي رؤية المجتمع الماركساني ، بما ان الوسيط هو طبقة من البروليتاريين البشر ، لا بدّ من صدم التاريخ ، مناقضين اساساً اوضاعه الفعلية . بحسب ماركس ، ان البروليتاريين هم حقيقةً شاملون ، وان مجيء الانسان الاجتماعي تماماً ، اي مجيء المجتمع الشيوعي ، هو رهن ثورتهم . لكن ، من جهة اخرى ، على حدّ قول الماركسانية ، يتغلب النوع على الافراد بالموت . فاذا كان على هؤلاء البروليتاريين ، الافراد individuels ، الخصوصيين particuliers ، وان كانوا شاملين ، اذا كان عليهم التمهيد للانسان الاجتماعي ، للمجتمع الشيوعي ، فينبغي ان يكونوا هم ، وليس أبناؤهم ، الانسان الاجتماعي نهائياً والمجتمع الشيوعي الحقيقي . ينبغي اذن ان يكونوا افراداً لا يموتون . وبتعبير آخر ، يجب ان يتطابق ، دون توسط زمني ، حدث الثورة الخاص وحلول المجتمع الشيوعي الشامل . انه لمتطلّب غريب يناقض شروط التاريخ ، الا اذا كان هنالك للتاريخ بكامله — وتلك حقيقة لدى المسيحية — علامة مرئية ، فاعلة ، للانوجاد في تاريخ التوسط ، متى تمّ هذا التوسط . والا ، في حال فقدان بروليتاريين خالدين (لا يموتون) الذين قد يفترضهم المفهوم الماركساني ، فهل تكون الدولة الشيوعية ، الملموسة والتاريخية ، تلك العلامة ، الفاعلة ، لوجود التوفيق الشامل ضمن كل تاريخ؟ بدون شك لم يكن ماركس قد توقع مثل هذا الحل . اساساً ان هذا الحلّ لا يستطيع الصمود ، اذ لا شيء ، خارج مثل أعلى ، يربط بهذه الدولة الوسطاء الفعليين ، ولا شيء يربطها هي بالثورة بعد ان تكون هذه الثورة

قد ولّت ومات الوسطاء دونما رجعة ، مقهورين من النوع .

ذلك هو المأزق الذي يقود اليه المفهوم الماركساني للعلاقة بين الثورة والتاريخ. لكن من كل ما هو خصب في المفهوم الماركساني للتاريخ — ذلك الوجود معاً لعنصرين متناقضين ، نهاية وتمام التاريخ من جهة ، مع كونه تاريخاً مواصلاً، من جهة اخرى — تعي الكنيسة ، منذ وجدت، امتلاكها تحقيقه الصحيح ، بفضل العلامة الاسرارية المحسوسة التي ينوجد بها تمام التوسط التاريخي ، دون تهديم التاريخي l'historique الذي بالضبط تهدف مواصلته عبر الاجيال الى تجميعه بكامله في المسيح الوسيط .

***

وهكذا ، في قلب الماركسانية ، هنالك فكرة توسط ثوري عليها ان تحرر الانسان من الاشتطاط وتوفق الانسان مع الطبيعة ومع المجتمع. لكن، في قلب الكنيسة ، يوجد بالضبط توسط تخليصي تتأتى فاعليته العليا من صفة الوسيط ، الانسان الخاص حقاً، لكن الشامل بالوقت نفسه، باعتباره انساناً — إلهاً . ان الماركسانية تنفتح على المجتمع الشيوعي الذي يُوحّد فيه الفرد والكلّ الاجتماعي ، وبذلك يُوحّد ونفسَه ، اذ يصبح الانسان نزوعاً الى الانسان ، الحاجة الفريدة للانسان. غير ان الكنيسة تعي كونها المجتمع الكامل الذي يتوحد فيه الافراد والكلّ الاجتماعي الذي جسد المسيح هو اياه ، هذا الجسد الذي ، فيه ، الجميع هم واحد ، والجميع يشتركون بحياة الله نفسها : ليس فقط ان الانسان موحّد والانسانَ الآخر الذي قد اصبح حاجته ، بل ان الانسان يلتفت نحوه بمجانية وحرية عظميَين ، لان هذا التوحد يجري في طرف ثالث من الحقيقة اللامنتهية ، الله نفسه ، الوسيط الذي يتابع المجتمع الكنسي تجسده التاريخي الى أبعاد

التاريخ الشامل . والماركسانية تعلن، اخيراً ، استكمالاً للتاريخ بالوقت نفسه الذي تريد فيه، بتناقض، تأكيد استمراره . ولكن في الكنيسة هذا التناقض هو حقيقة غريبة ، لكن غير تناقضية ، بفضل الوجود الاسراري للوسيط في كل مرحلة منفردة من التاريخ الشامل . وليس من ناحية ، حتى خلق الانسان نفسه بنفسه ، العجيب ، لا يوجد لها مثال في المسيحية: ان الإله الثالوث هو ذلك التوحد اللامنتهي للكائن وذاتـه من خلال عـدم التوحد non-identité . والآب ، الابن ، والروح، في وحدة طبيعتهم وماهيتهم، مختلفون فيما بينهم كـ « اشخاص » . الله الآب يلد ابنه الالهي ، ومن هذين الاقنومين الاولـين ينبثق الحب l'Amour ، حب جوهري — هو ايضاً شخصوي personnel — حب ذينك الشخصين الأولين الواحد للآخر . واذا كان يستطيع الانسان في الكنيسة ان يتطلع الى تحقيق ذاتـه ، الى صنع ذاته مماثلاً لذاته ، اذا كانت الكنيسة حقيقة كل مجتمع ، فذلك لأن الوسيط الالهي قد رفع الانسان الى اوضاع الحياة الإلهية الموحى بها .

فيفهم بعد ذلك لماذا تواجه المسيحية الماركسانيـة برفض صريح . ان الماركسانية لا تصيب المسيحية كما هي تصيب فقط كل دين. بل هي تواجه كلاً من العناصر المكونة لحياة الكنيسة بعناصر مشابهة من المجتمع الشيوعي الذي قد يفترض واقعه الفعلي ، بالطبع ، عدم واقعية حيـاة الكنيسة . فجميع معتقدات الكنيسة ، الهامة ، الثالوث، الخلق، الخطيئة الأصلية، تجسد ابن الله وفداء الانسان ، الكنيسة او جسد المسيح السري كمجتمع كامل، استكمال التاريخ عبر التاريخ، جميع هذه العقائد المسيحية تبدو للكنيسة منقولة الى الماركسانية على سجل انسانوية ملحدة . ان جميع محتوى هذه الانسانوية يناقض وجهاً لوجه حياة الكنيسة . كما ان هـذا النقل ليس صدفة. فبالامكان التكلم بصدد الماركسانية عن حقائق مسيحية قد جُنَّتْ .

والعبارة تطبق حرفياً اذا لم ننسَ كون أحد المصادر الاساسية للماركسانية هو الهيجليانية ، المذهب الذي كان معناه الأجلى تحويل كل حقيقة مسيحية الى حقيقة فلسفية . واذا كان ينقص ماركس نقل عنصر هام من حياة الكنيسة ، اي السرّ sacrement ، فذلك لكونه ينقص هيجل ايضاً ، اللاهوتي اللوثري ، الذي قد اضاع الواقعُ الاسراري بالنسبة اليه معناه الاول .

واذا كان لزم ان نواجه هكذا المذهب المسيحي مع الماركسانية ، لإبراز سعة النزاع الذي يجعلها متضادين ، فليس ذلك الا مواجهة للماركسانية مع محتوى ايمان ومحتوى تطبيق praxis . واذا كانت كل مواجهة ، بصدد نقد للمذهب الماركساني ، محايث ، لا تزال غير كافية ، كما رأينا ، فاننا لا نستطيع ختام عرض نقد الماركسانية بسلطة الكنيسة الكاثوليكية ، الروحية ، الا بطرحنا السؤال الفلسفي الملاصق تحتياً لكل هذا الرد الفعل من قبل الحياة الكاثوليكية . فهل ان المطامح الماركسانية تناقضية حقاً في ذاتها ؟ هل تقترح الماركسانية حلولاً مستحيلة ضمن شروط الواقع البشري والطبيعي كما تحلل هي هذا الواقع ؟ وبكلمة واحدة ، ماذا يساوي السيستيم الذي تتبعنا طويلاً محاكمته ، ماذا يساوي بحد ذاته ؟

فسوف يكون ذلك مجال تجميع كل الصعوبات التي صادفناها ، وتقديم نقد إجمالي لمفترضات الطريقة ، الرئيسية .

الفصل التاسع عشر

نقد الفكر الماركساني

من التباسات الفلسفة الاقتصادية إلى التباسات الديالكتيكية

اننا بقبولنا موقتاً طريقة العودة على بدء التي يستعملها ماركس في نقد الاشتطاطات ، نظل امام الكتلة المكونة من تحليله الاشتطاط الاقتصادي ومن نظريته حول إزالة هذا الاشتطاط . ويبدو انه قد ينتج من صلاحة هذا التحليل ومن امكانية إزالة فعلية للاشتطاط الاقتصادي ، مع كل العواقب التي يجب ان تحدثها هذه الازالة ، لحمة كامل مخطط ماركس ، وهو ارجاع كل اشتطاط بشري الى الاشتطاط الاقتصادي. فما هي اذن قيمة هذا التحليل للاشتطاط الاقتصادي ؟ هل تراه يضمن مرتكزاً متيناً لهذه الازالة ؟ وهذا الاشتطاط نفسه ، هل هو يسبب إزالة كل اشتطاط آخر ، متحققاً هكذا من صحة مخطط ماركس البدئي ؟

***

ان التفسير الاقتصادي الميكاني للاشتطاط الاقتصادي كان يقدّم لماركس كسباً لا جدال حوله . فقد كان يتيح الادلاء ، ضمن دوران القوانين الكمية نفسها المحددة للاشتطاط ، بامكانية إزالته . وكانت القوانين الاقتصادية نفسها تستمر في سريانها ، لكن ، بعد اجتياز حدّ ما ، كانت تصبح تدميرية ، ولا كالسابق ، مكوِّنة للنظام الاقتصادي الرأسمالي .

على انه من اجل كون هذه الصورة البيانية قد ناسبت الواقع ، فقد وجب قبل كل شيء تفسير واقعة الاشتطاط الاقتصادي نفسها ، بجلاء وكفاية ، بواسطة ميكانية الاستغلال ، وحده ، وميكانية سلب فضل — القيمة وتكديس رأس المال . ولم نتمكن في حينه من عـدم اصطدامنا بصعوبة هامة لا يجد لها ماركس من حَلّ الا بالتخلي عن نهج التفسير بمجرد « الميكانية الاقتصادية » .

ان التكديس البدائي ، في نظر ماركس نفسه ، هو ثمرة الصنف . فيجب التحدث عن اشتطاط للوعي وعن الارادة التي سبقت ، وفي كل الاحوال ، سببت تكوين النظام الرأسمالي على ما هو .

ومثل هذا التطور ليس واقعة جديدة في التاريخ ، بل هنالك كثير من الامثلة ما يؤيد أسباب وعواقب هذا التفسير المبينة فروقه الدقيقة . فهنالك سيطرة من نمط ثوري ، عنيف ، كثيراً ما تتدعم في اثناء فترة أهدأ في سيطرة ذات ميزة مؤسسويّة institutionnel : إن ميكانية المؤسسة تحتفظ بما قد اكتُسب لأول مرة خلال قطيعة ثورية ، وتمدده . وقد كان الأمر كذلك إبّان الحروب البدائية والأولية التي كان البشر يتشانُونها : ومنذ لم تعـد هذه الحروب تنتهي بموت المغلوب ، بل باسترقاقه ، فقد تمددت سيطرة الانسان على الانسان باقامة الرق ، وهو ميكانية لتكديس الغنى .

فتفسير ماركس قد يبدو انه يُخَطّ في مثل هذه الصورة البيانيـة بسهولة تزداد ، في رأيه ، مع عدم كون الرأسمالي الفردي هو الذي يثير الاستغلال بقدر ما يثيره النظام الرأسمالي. ومتى رُكِّزت المؤسسات الاساسية لهذا النظام في محلها بعملية عنف كانت قد ادت الى سيطرة أناس عـلى آخرين ، فعندئذ يفعل النظام دون عنف ودون صدم بيِّن ، داعماً لأمد بعيد سيطرة كانت في البدء من نمط ثوري .

ولكن ،حتى عندما نلاحظ لدى ماركس التمييز بين السيستيم ومصدره ، بين المؤسسة الاضطهادية والاضطهاد الثوري الذي يسبق المؤسسة ، فاننا لا نفتأ غير مبرهنين تمام البرهان على تناقض الماركسانية مع مذهب المادانية التاريخية.واذا كان عنف التكديس البدائي لا ينتج عن الميكانية الاقتصادية الرأسمالية التي يسبقها هذا العنف ، فهل لا يمكنه مع ذلك ان يكون مفعولَ هذا التحديد الأعمّ لعلاقات الانتاج بالقوى المنتجة ،وهو (اي التحديد) النظرية الكبرى للمادانية التاريخية ؟

فلأجل جعل هذا التفسير محل تصديق ، تستطيع الماركسانية استخلاص حجة من المكان المتروك للعنف في الثورة البروليتاريـــة التي تختتم العصر الرأسمالي وتجعل الاشتراكية مصباً . واذا كنا نسلّم بأن وجود هذا العنف البروليتاري ليس متنافراً مع التفسير الميكاني لسقوط الرأسمالية تحت تأثير قوانين التحول الى بروليتاريا prolétarisation وقوانين التجميع او المركزة concentration ، فلماذا لا نسلّم بأن العنف الذي حدث في اصل الرأسمالية هو كذلك على انسجام كامل مع تفسيرٍ ،بالجبرانية ، للقوى الاقتصادية؟ وكما هو الامر في حال الرأسمالية الآخــذة بالزوال ، فالتطور الضروري لنظام سابق قد يأتي بحفّاري قبور هذا النظام اكثر مما يسبب تطوره الأوتوماتيكي .

وبما ان الماركسانية تستخلص حجة مما يجري في نهاية التطور الرأسمالي ، فينبغي اولاً ملاحظة كونه يستند هكذا الى احدى النقاط الاكثر التباساً في مذهبه . وما من شيء قد نوقش فيما بين الماركسانيين انفسهم اكثر من دور الوعي الثوري ،وتبعاً لذلك ، اكثر من دور العنف الواعي في غروب الرأسمالية . واذا اخذنا بالحرف الواحد قوانين تطور الرأسمالية ، نشعر ان

المقصود هو جبرانية أوتوماتيكية تولد حتماً ، بحسب قواعد ربما كان ممكناً التعبير عنها تقريباً بعبارات كمية ، تولد سقوط النظام .

بكل تأكيد ، ان ماركس يتحدث عن دور سامٍ مستحق للبروليتاريين ، غير انه يحاول ايضاً ارجاع وجودهم باسره الى جبرانيـــة قوى الانتاج . والرأسمالية تولّد حتماً حفّاري قبورها الذين يوارونها الثرى .

فلنسلِّمْ موقتاً بهذا التأليف (مزج) بين الجبرانيـــة والوعي فيما يتعلق بمستقبل الرأسمالية . لكن يبقى ان نعلم ما اذا كان التأليف نفسه يُقبَل لتفسير مصادر الرأسمالية . إن الميزة المحاباة تماماً التي يعترف بها ماركس للطبقة البروليتارية ولعملها تكفي لجعلنا نحترز : فهل سنجد امتيازات مماثلة محقَّقة في طبقة اخرى من المجتمع إبَّان مجيء الرأسمالية ؟ هنالك بالفعل فروق هامة للغاية بين العنف البروليتاري والعنف الذي تمارسه البورجوازية الناشئة . فالعنف البروليتاري يعي حركة التركيب التحتي ، انه علمي ، انه مطابق لحركة التركيب التحتي نفسها . بينما لا يمكن القول مثل ذلك بصدد اول رأسمالي نرى ان وعيه ، طالما يوجد هنا عنف واعٍ ، هو – بعبارات ماركسانية – اشتطاط وليس انعكاساً بسيطاً للتركيب التحتي .

فاذا كانت الامور على هذا المنوال في وعي نازع الملكية exproprîateur الاول ، واذا لم يكن من وجود مسبق في هـــذا الوعي للرأسمالية ، اذا كان ، والحالة هذه ، عنف التكديس البدائي لا يمكن ان يُماثَل في هذا الصدد بعنف الثورة البروليتارية ، فنكون مرغَمين عـــلى التسليم بأن التفسير الماركساني لا يطابق مصادر الرأسمالية بقدر ما هو يطابق تطورها .

***

اذا كان ماركس لا يستطيع الاتيان بعلة مناشئ الاشتطاط الرأسمالي ، فذلك انه حتى النظرية العامة للمادانية التاريخية تنطبق فيهـــا ، بالواقع ،

بشكل سيّئ . من الممكن تصوّر ان يكون في العالم الرأسمالي بون بين قوى انتاج اجتماعية وعلاقات ملكية خاصة ، وان يقود هذا البون الى دمار العالم الرأسمالي المبني على ملكية خاصة بصرامة لوسائل الانتاج. لكن، اذا أخذنا الاشياء بصرامة ، فالصعوبة اكبر بكثير في تحديد ميزات البون بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، ذلك البون الذي أمكن إقامتـــه لدى ولادة الرأسمالية . هذا اذا لم يكن المقصود او القضية وضعاً مثيلاً جداً بالوضع الذي سيحدث الاشتراكية .

وبالفعل ، ليست الرأسمالية سابقة لتقسيم العمل . ويجب ان نفهم هنا بتقسيم العمل ليس ذلك التقسيم الاجتماعي للعمل بين وحدات للانتـــاج مفرّدة individualisés ، بل التقسيم التكني ، أقلّه بشكل تعاونٍ ما في مشغل atelier واحد . لكن ماذا يعني التقسيم التكني للعمل (حتى البدائي منه ، كالذي كان في المعمل لدى مناشئ الرأسماليـــة) اذا هو لم يكن بعض تشريك socialisation لقوة الانتاج ؟ فمتى وُجدت الرأسمالية وُجدت قوة الانتاج الاجتماعية ، او على الاصح ربما هنالك امكانية رأسمالية مذ توجد قوة انتاج اجتماعية بدرجة معينة . فهنالك وسيلة افضل لامتلاك عمل انسان فرد individuel ، وهي الاسترقاق – الحقّ على الشخص – الممارَس بوثوق اكبر بكثير زمن الاقطاعية .

حتى عندما لا نجد ، عند مناشئ الرأسمالية ، تقسيم عمل ، ظاهراً ، على صعيد تكنية الانتاج ، مثلاً في حال الحائكين العاملين لحساب معلم او سيد واحد مقيم في المدينة ، فهنالك تقسيم تكنيّ ، هو ذلك الذي يظهر بين عمليات شراء المادة الاولية وتتجير commercialisation النتاج المُنهى من جهة ، والعمليات المنتجة الصرف من جهة ثانية . بل يمكننا القول عامة ان الرأسمالية ترتكز ، من الوجهة الاقتصادية ، على امكانية تقسيم تكني

للعمليات المنتجة او للعمل ، وهذا ما يعادل القول ان الرأسمالية ترتكز ، بحسب مفهوم المادانية التاريخية ، على قوى انتاج قد اصبحت اجتماعية . ونحن لا نزال بعيدين أكيداً عن العامل الجماعي الذي ليست سلسلة من صناعة السيارات الحديثة إلاّ عبارة عنه. غير ان الفرق ليس الا في الدرجة، وليست الرأسمالية الحالية لتتميز عن مناشئها الا بقياس وحداتها ، وهذا ما يجب الا يغيّر ، في الواقع ، من شيء في طبيعتها .

اساساً لقد اعترف ماركس نفسه بالصلة المتبادلة تلازمياً **corrélation** بين التقسيم التكني للعمل والرأسمالية ، كما هو يعترف بكون استقلال وحدات الانتاج المفرّدة ، اي التقسيم الاجتماعي للعمل ، يتناسب مع الاقتصاد التجاري بصورة عامة. لكن علينا ان ننتبه هنا الى معنى الألفاظ : فالتقسيم الاجتماعي للعمل يعني استقلال المنتجين، اذن قوة انتاج مفرّدة، بينما التقسيم التكني للعمل يعني تعلّق المنتجين بعضهم ببعض ، اذن قوة انتاج اجتماعية .

وهكذا لا يكون غريباً البتة ان نؤكد — مع الاخذ بعين الاعتبار تحليلات تاريخية عديدة لماركس نفسه في الجزء الاول من « رأس المال » — ان الرأسمالية تنجم ليس عن قوى انتاج مفرّدة تفترض الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، بل عن قوى انتاج اجتماعية ، او في طريق صيرورتها اجتماعية (من الناحية التكنية) . لكنه ، كما ترى المادانية التاريخية ، اذا كانت هنالك قوى منتجة تصبح اجتماعية ، فهي لا تتطلب علاقات خاصة من الانتاج ، بل بالعكس ، كما يعلّم ماركس عندما يتكلم عن زوال الرأسمالية . كذلك ، لمَ لا نقول ان قوى الانتاج الجديدة التي كانت تظهر في اوروبا في نهاية القرون الوسطى كان عليها منطقياً ان تقود الى التعاون ، وليس الى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ؟

تلك هي الخلاصة التي يجب ان تُستخلص من المادانية التاريخية . فلماذا جرت الامور في الواقع على غير ذلك ؟ لان هنالك بشراً ، كما يقول ماركس ، قد جردهم بشر آخرون من وسائل انتاجهم . وهـذا يُفسّر ، بصورة رئيسية ، برغبة الاقطاعية والنبلاء في توسيع اراضيهم على حساب الملاّكين الصغار الفلاّحين ، ليجعلوا منها اراضي صيد او مراعي . ويجب الاقرار بأنه لم تستخدم هنا قوى انتاجية جديدة ، بل قوى – منتجة اذا شئنا – متأخرة بشكل فريد . فالوقائع التي يعترف بها ماركس ، فيما يتعلق بمناشئ الرأسمالية ، تبرهن اذن تماماً عكس ما قد تحمل المادانية التاريخية على الافتراض . ويعلم ماركس ذلك بصورة مبهمة ، ويشير اليه كلما شدد على واقعة ان احد شروط تولّد الرأسمالية – شرط هو نفسه خارج قوى الانتاج الرأسمالية الجديدة – هو وجود العامل الحرّ والمجرّد من وسائل الانتاج . ووفقاً لما تراه المادانية التاريخية ، فظهور تقسيم تكنيّ للعمل كان يجب ان يؤدي الى التعاون ، واذن الى بدء اشتراكية . وهكذا يكون كل تاريخ الاشتطاط الرأسمالي لم يفدْ شيئاً في ظهور هذه الاشتراكية .

على ان الامور قد سارت تماماً على غير ذلك ، بسبب العنف المطبّق ، خاصة من قبل الاقطاعيين ، على صغار الملاكين الذين جردهم هؤلاء الاقطاعيون من اراضيهم . ويجب ان نضيف الى ذلك سبباً آخر ، هو ان الرأسمالية ، بقيامها على اساس قوى انتاجية اجتماعية ، قد ارتكزت على جدارة ورغبة بعض الناس في اجراء التوحيد بين القوى المنتجة الجديدة . فهذه القوى كانت حقاً اجتماعية في ذاتها بحكم التقسيم التكني للعمل ، لكن كان يجب مع ذلك ، لجعلها اجتماعية بصورة فعلية ، ان يعاد تشكيلها ، وتؤلّف وتتحد فيما بينها ضمن سير واحد من الانتاج يتحول دون توقف بواسطة التحديد . وقدمثّلت اهمية الفاعلية التوحيدية او المزجية combinatoire

دوراً اساسياً لتكوين ملكية خاصة لوسائل الانتاج، بالرغم من ظهور قوى انتاج اجتماعية تكنيكياً ، لكن عاجزة خارج اتحادها ببعضها . غير ان هذا العامل الاخير ، مثله في ذلك مثل عنف التكديس البدائي ، يفلت من التحليل الماركساني الذي يحفظ تحديداً للقوى المنتجة ضيقاً للغاية .

اساساً ان الفاعلية الاتحادية او المزجية كان يمكن حصولها من البدء في اطار التعاون — بشكل وظيفة ادارة تنفيذية — بالطريقة نفسها التي ستمارس بها في الاشتراكية على زعم ماركس . لقد كان كل شيء يبدو ناضجاً للتعاون الاجتماعي منذ مناشيء الرأسمالية . فالمادانية التاريخية ليست اذن فقط عاجزة عن ادخال التكديس البدائي والعنف المرافق له ضمن تفسيرها الاقتصادي: بل يجب ان نستخلص كذلك ان ظهور الرأسمالية، في نواحيها الاساسية ، يناقض ، اكثر بكثير مما يتبع ، القوانين العامة للمادانية التاريخية.وجميع المرحلة الرأسمالية من التاريخ البشري تظهر لها اخيراً مجردة من المدلول ، حتى لكأنها يجب وصفها بالغريبة عن مغزى التاريخ .

***

على ان لهذه الصعوبات انعكاسها في تركيب « رأس المال » . فاذا كان الاشتطاط الرأسمالي ليس مفسَّراً بملئه بالنظرية المادانية التاريخية ، فذلك ان نظرية القيمة، التعبير الماركساني الأعمّ لمرتكزات الحياة الاقتصادية التجارية، لا تحوي مسبقاً نظرية فضل — القيمة. ومن عالم تسود فيه القيمة، الى عالم يسود فيه فضل — القيمة ، هنالك فجوة : فلا يجري الانتقال من احدهما الى الآخر الا متى اجتمعت بعض شروط لا تنتج مباشرة من مجرد الاقتصاد التجاري (بصورة خاصة وجود عمال احرار ومجردين من وسائل الانتاج) .

لقد ابان ماركس بوضوح ان التمييز بين قيمة التبادل وقيمة الاستعمال، ووجود قيمة التبادل المقيسة بالعمل المجرد abstrait هما شرطا امكانيــة الاشتطاط الرأسمالي . ولكن هذا التمييز ليس سوى شرط امكانية ، لا سبباً حاسماً . « لقد كان بالامكان ان تجري الامور جيداً » ، كما اشار الى ذلك ماركس بصدد الأزمات التي هي من بين عواقب الاشتطاط الرأسمالي، الأشد إرهاباً .

ولنفترض الآن ان الاشتطاط الرأسمالي قد أزيل ، وانتفت الملكيــة الخاصة لوسائل الانتاج . هذا ما يعدنا به ماركس . وانها نتيجة ليس فيها ما لا يدعو للتصديق . بل فوق ذلك انها قد حدثت تاريخاً الى حدٍّ ما في الاتحاد السوفييتي وفي الديموقراطيات الشعبية.ومع ذلك ، اذا كان لا شيء يحدث في الثورة غير إبطال الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، فيجب ان نوجد بعد الثورة في الوضع الذي كان يسبق الرأسمالية. فهذا الوضع السابق لن يعود يحتمل واقع الاشتطاط النوعي المسمّى رأسمالية ، بــل سيحتمل دائماً شرط امكانية الاشتطاط الرأسمالي ، اي التمييز ، الاساسي لكل حياة اقتصادية ، بين قيمة التبادل وقيمة الاستعمال . هــذا لا يعني ان تكون الرأسمالية ممكنة من جديد في الاشكال التي ارتدتها سابقاً. فالتاريخ لا يعيد نفسه مطلقاً . ولكن امكانية الاشتطاط الرأسمالي ــ وان كانت من نمط جديد ــ لم تتبدَّد . فازالة عاقبة مشروطة لا تجرّ بالفعل الى ازالــة شرط امكانيتها .

بل من السهل ان نحدد نوعاً ما ما سيكون جذر الاشتطاط الاقتصادي المهدِّد خارج الرأسمالية . بالطبع لم يعد النتاج يمتلكه مباشرة شخص بمفرده، فهو يخص اولاً المتَّحَد . ولكن بالنسبة لكل فرد من المتحَد، يكوّن النتاج تموضعاً وموضعة لعمله الملموس. ولما كان كل فرد، مع كونه فرداً اجتماعياً،

ليس هو المجتمع بالذات ، وحيث انه ليس الفرد الاجتماعي ، بل المجتمع ، بكل تأكيد ، هو الذي يتملك مباشرة النتاج ، فهـذا النتاج قابل لأن يصبح «آخـر» بالنسبة للمنتج الفرد ، وان كان داخلاً ضمن جهاز الانتاج الجماعي والاجتماعي . في الواقع ، سيوزع النتاج الاجتماعي من قبل المجتمع بين التوظيف الجديد والاستهلاك. فاذا كان النتاج اجتماعياً بصورة مباشرة ، فالاستهلاك ، من جهته ، ليس اجتماعياً مباشرة : مهما يكن عالم التوزيع المختار ، فهنالك فجوة بـين النتاج الناجم مباشرة عن العمل الاجتماعي ، والنتاج المستملك فيما بعد من اجل الاستهلاك النهائي .

ولنفترض كون النتاج موزعاً بين الجميع بحسب كمية العمل التي يقوم بها كل واحد . فيجب في هذا الحال تقييم مختلف الأعمال ، المختلفة من حيث الصفة ، في عنصر يشترك فيه الجميع ، مجرد بالنسبة للصفات الخاصة بكل واحد : واياً كان شكله ، فهذا العنصر المنسجم المشترك هو نقود ، وهو التعبير عن القيمة. فلا نكون أفلتنا من شروط الاقتصاد التجاري ، كما يرى ماركس . ويجب القول بشكل اصح : اننا لم نفلت من شروط الحياة الاقتصادية عامة . وهي سترجح كفتها حتى لو تبنينا صيغة توزيع النتاج بحسب الحاجات . وينبغي ، في هذه المرة ايضاً ، اجتياز تجريـد يتيح التقييم بالمقارنة لمختلف الحاجات في عنصر متجانس . اساساً يجب التقييم ، في العنصر المتجانس نفسه ، لمدفوعات المجتمع الدائرة ، المخصصة لسدّ مختلف الحاجات . ان ذلك صحيح ما دام الوفر المطلق غير سائد . ولكن الوفر المطلق لا يمكن تصوره الا اذا كانت امكانيات عمل المجتمع دون حدود ، وهو أمر بالطبع متناقض . فتنظيم العمل الاجتماعي بواسطـة التخطيط planification أو بأية وسيلة أخرى يفترض بالفعل تحديداً للموارد في العمل الاجتماعي لا يعود لهذا التنظيم بدونه من مبرّر .

ان بعض الماركسانيين المعاصرين ، وهم في نزاع مع هذه الصعوبة ، يجتهدون ليبرهنوا انه ، في المجتمع الشيوعي المحقّق ملئياً ، يفقد قانون القيمة كل معنى . ولكن جهودهم تذهب سدى. فستالين كان يشير سنة ١٩٥٢ الى ان قانون القيمة يفقد معناه كـ « منظم » للاقتصاد منذ المرحلة الاولى من الاشتراكية التي يمرُّ فيها الاقتصاد السوفييتي الحالي ، ما يعني ان تحديد كميات العمل المخصصة لكل انتــاج لم تعد تجري فقط بقانون السوق ، الأعمى . وهذا جليّ بالفعل ، منذ ان نضع مكان السوق تخطيطاً واعياً يستطيع ان يحدد في الانتاج أفضليات غير التي كانت تنجم عن السوق ، وعقلية اكثر منها . ولكن على ستالين ان يسلّم بأن قانون القيمة ما زال له نفع في النظام الاشتراكي ، فيما يتعلق بتوزيع المنتجات (شراء وبيع أموال الاستهلاك) كما في التوازن بين القسم الصناعي والقسم الزراعي ، الذي لم يخضع كلياً للدولة . بل انه يذهب الى ابعد من ذلك فيبيِّن للمخطِّطين انه من غير المناسب تحديد تخصيص العمل الاجتماعي بطريقة تعسفية : فينبغي ان تراعى قابليــة الربع rentabilité ، الكافي ، أي مقارنة الكلفة وقت العمل ، لمختلف الصناعات او مختلف وسائل انتاج سلعــة بالذات . فالاقتصاد السوفييتي يبقى اذن خاضعاً لضرورة قياس المنتوجات في توسط عام ، مجرَّد، ليس هو غير مدة العمل او النقد (العملة).وهذه الضرورة كان ماركس قد تحدث مسبقاً عن وجوب مراعاتها حتى في آخر مرحلة من المجتمع الشيوعي (من كتاب لماركس الى كوجلمَن،١٨٦٨) .
لكنه صحيح ان الفصل بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل لم يعــد يولد كالسابق الميزة العمياء للسوق، بل يسبِّب دائماً فجوة بين منتج أو مستهلك وبين منتوج. ومن هنا يمكن ان يولد من جديد، ودون توقف، الاشتطاط ، بخطأ المخططين هذه المرة ، وليس ، كالسابق ، بخطأ السوق . ويمكن ايضاً

للحاجة ان تـُغتصَب ، والعمل ان يشتط او يـُبعـَد عن منتوجه . وانها لقضية جودة او سوء في التخطيط ، قضية ديموقراطية او انتفائها في التخطيط .

وهكذا فقد فات ماركس ان ينظر بجدٍ الى التمييز ، الذي كان يبدو انه قد باشره ، بين نظرية القيمة الواصفة شروط كل حياة اقتصادية وشروط امكانية الاشتطاط الاقتصادي الرأسمالي من جهـة ، ونظرية الاشتطاط الرأسمالي ، كظاهرة تاريخية معيّنة ، من جهة اخرى . واذا كان يزعم في النهاية انه يزيل ، الى جانب الرأسمالية ، الشروط العامة للاقتصاد التجاري ، فهو ينسى ان هـذه الشروط لم تكن سوى شرط امكانية الرأسمالية .

مفهومان للديالكتيكية ، مفهومان للتاريخ

اننا مجبرون على التسليم بأن في فلسفة ماركس الاقتصادية صعيدين مختلفين لا يمتزجان : نظرية عامة للشروط الاساسية لحيـاة الانسان الاقتصادية ، ونظرية خاصة للصيرورة التاريخية لنظام اقتصادي معيّن . وبتعبير آخر ، يوجد لدى ماركس مثالان من الديالكتيكية مصاحبان لمفهومين للتاريخ لم يحقق بينهما ، ولم يكن يستطيع ان يحقق بينهما توفيقـاً حقيقياً .

فنظرية القيمة المتعلقة بالشروط الأولية للمجتمع الاقتصادي تجد مكانها بالفعل في ديالكتيكية الواقع العامة كما اوضحها ماركس . وهي ترتكز على وجود علاقات مباشرة مختلفة بين الانسان والطبيعة من جهة ، وبين الانسان والانسان الآخر من جهة ثانية ، وعلى وجود توسط من قِبل هذه العلاقات بواسطة العمل ، بقدر ما هو بواسطة المجتمع السائر في الصيرورة التاريخية . وإلى جانب هذه الديالكتيكية هنالك ديالكتيكية اخرى تتعلق

بالحركة التاريخية ، الاشتطاط التاريخي وازالته .

فمن حيث الظاهر ، ان هاتين الديالكتيكيتين مرتبطتان الواحدة بالاخرى ، وليست المادانية التاريخية سوى امتداد لمجمل النظريات التي يمكن تسميتها بالمادانية الديالكتيكية. وفي الواقع ، اقلّه في حال ديالكتيكية الازالة التاريخية للاشتطاط الرأسمالي بالثورة البروليتارية ، يجري هنالك شيء متفرِّد original في نظر ديالكتيكية الواقع العامة ، بل حتى في نظر مرتكزات الديالكتيكية التاريخية عامة : يقدم لنا ماركس ، بالفعل ، توسطاً متمِّماً هو بالوقت نفسه تمام achèvement جميع التوسطات المتعهد بها ، الا وهو توفيق جميع العلاقات التكوينية التي كانت لا تزال عالقة بها حالة المباشرة والتضاد .

والمثال الاول من الديالكتيكية ، الذي ظهر لنا كالمرتكز الشامل للواقع ، يتناسب مع تموضع الانسان ؛ والمثال الثاني (التاريخي طردياً ، والمربوط غالباً على ما يبدو بالتاريخ الوحيد للرأسمالية وازالتها) يتناسب مع صنف الاشتطاط. والديالكتيكية الثانية ، بمآلها الى تمام للتوسط في المجتمع الشيوعي ، تزيل في الواقع التوسط الاول الذي كان مع ذلك يبرز كعامٍّ للغاية .

ان انتهاء أو تمام التوسط في المجتمع الشيوعي يكوِّن تجديداً لكل العلاقات المكوِّنة للواقع. فالديالكتيكية الثانية اذن هي ايضاً تجديد جذري بإزاء الأولى . إمّا ان تكون العلاقات التكوينية الاولى ، كما هي موصوفة ، التركيب الحقيقي للواقع ، حيث يكون التوسط غير محدد ، بالطبع ، سواءٌ أكان التوسط الحاصل بالعمل الجاري على الطبيعة ام الذي يتمّ بالزراعة والتاريخ المنحدرين من الفعل البدئي الذي نعلم ان العمل عبارة عنه؛ وإمّا أن هذه العلاقات ليست تكوينية وصحيحة لكل واقع ، وهنالك تركيب آخر

للواقع من اجل واقع فريد ، هو المجتمع الشيوعي ، الذي حصل فيه توفيق كامل لجميع المتضادات ، تام ونهائي . لكن لدينا هنا انقطاع جذري في الواقع وفي التاريخ ، ومن المستحيل تصوّر كلام منطقي يتناول الواقع كله . ان الانسان غير الشيوعي سوف يقول ما كان ماركس يقولـه اولاً في ديالكتيكيته العامة للواقع . بينما ، على العكس ، سيفسّر الشيوعي التاريخ كتوسط كامل ، سيبيّن ان الانسان والطبيعة ليسا سوى واحد (الطبيعانية متماثلة والانسانوية) وان الانسان والمجتمع هما واحـد ايضاً (توحد دون غيروية) .

اساساً يجب ان نضيف انه ، في هذه الفرضية الثانية ، لا الواقع ولا كلام الانسان لن يعودا ديالكتيكيين : بل لن يعود هنالك من كلام أو شرح طالما سيكون الانسان مدفوناً في توحد سعيد والطبيعة . ومهما يكن من امر فبين الكلامين او الشرحين ، بين الديالكتيكيتين اذا شئنا ، لا يوجد اي اتصال . لكن لا يعود ماركس اذ ذاك يستطيع حتى الزعم انه ينطلق من تحليل الواقع والتاريخ اللذين يحياهما فعلياً للتوصل الى استنتاجاته حول المجتمع الشيوعي. فمحاولته تصطدم بانقطاع تركيب الواقع المستحيل حذفه ، اذا كنا نسلّم بمفهوميه معاً للديالكتيكية . واذا اردنا الافلات من هـذا التناقض فينبغي التوقف عند الديالكتيكية الاولى والمضيّ بها حتى عواقبها المنطقية التي تفترض التخلي عن الثانية .

وهذه الصعوبة هي نفسهـا التي كانت تظهر في المفهوم الماركساني للتاريخ . فالمجتمع الشيوعي هو بالوقت نفسه نهاية كل تاريخ سابق ، وتجديد يوصل الى تطور تاريخي جديد . وما لم نسلّم ايضاً بانقطاع ، اي عدم تواصل ، جذري ، فاننا نقع في اختيار احد أمرين: اذا كان التاريخ الشيوعي كائناً (من حيث كونه عالم الاشتطاط المزال) ، فيجب ان يكون

التاريخ (كحركة عامة مادانية تاريخية) غير كائن . وبهذا المعنى ما يدعو ماركس هذا الاخير مجرد قَبْتاريخ للانسان . واذا كان هذا القَبْتاريخ مع ذلك تاريخاً بشكل فعلي (كما تصفه لنا المادانية التاريخية المربوطة بالمادانية الديالكتيكية) ، فينبغي ان يكون غير محدَّد وألاّ يتعالى في تمام achèvement هو ، الى جانب كونه ازالـــة للاشتطاط ، معرَّض لان يظهر كإزالة الديالكتيكية والتاريخ نفسيهما .

لقد كان ماركس قد اخذ على هيجل حذفه الموضوعية بالوقت نفسه والاشتطاط ، وانـــه لا يحقق سوى عملية فكرية ، نظرية . بينما يحذف ماركس ، من جهته ، مع الاشتطاط التاريخي ، شروط التاريخ الموضوعية . وبالرغم من واقعانية التطبيق ، فليس من احد يجرؤ على القول ان المقصود ليس ، في هذه المرة ايضاً ، عملية فكرية ، نظرية محضاً .

التموضع والاشتطاط

ان طبيعة العلاقة بين التموضع والاشتطاط كما يراها ماركس هي في صميم الصعوبات التي اثرناها .

وجان هيبّوليت ، الذي لاحظ ببصيرة نافذة جداً اهمية هذه النقطة ، يتهم ماركس بتوقفه عند تفسير ازدواجاني dualiste للوجود ، قـــد تحتفظ العقلانية الهيجلية إزاءه بمزاياها . فهيجل هو ، بالفعل ، من زعم ماركس دحضه بأخذه عليه الخلط بين التموضع والاشتطاط : فبحسب ماركس ، « لقد رأى هيجل في التموضع اشتطاطاً للـ « كلمة » (Logos) . فالطبيعة هي هكذا كيان « الكلمة » . انه قد نقل سيراً خاصاً للتاريخ ووضعه في الفلسفة النظرية ، وبهذا عينه ، حكم على نفسه بأن يتجاهل ويزوِّر التاريخ . لقد تجاهل الطبيعة ، اذ عوضاً من ان ينطلق منها ، فقد رأى فيها حـــداً

نسبياً ، غير اصلي . وقد زوّر التاريخ ، لان التغلب على الاشتطاط قد اصبح في نظره واحداً والتغلبَ على التموضع ، ولما كان لا يمكن التحدث عن حذف الطبيعة دون مخاتلة ، فازالة الاشتطاط قد آلت في عرفـــه الى الفلسفة النظرية ، الى وعي الذات واجداً نفسه من جديد في اشتطاطه . في الواقع ان اشتطاط التاريخ ، الخاص ، لا يُزال بذلك . فالعامل يستمر برؤية منتوجات عمله ، وحتى عمله الخاص، غريبة عنه . وتستمر الرأسمالية بكونها فريسة ميكانية كانت تزعم تسييرها. فالاشتطاط ليس تموضعاً».

بينما ، على العكس من ذلك ، التموضع طبيعي بالنسبـــة لماركس ، بالاستقلال عن كل اشتطاط : « انه — يقول ايضاً هيبّوليت — ليس طريقة للوعي كي يصبح غريبـــاً عن ذاته ، بل لكي يعبّر عن نفسه طبيعياً » . وليس الا بطريقة ثانية ما يظهر الاشتطاط التاريخي بالنسبة لهذا التموضع الطبيعي* . فالى نطاق التاريخ فقط ما قد نقل ماركس تصور الاشتطاط الديالكتيكي* : « ان ماركس يضيف الى فويرباخ هذا القياس dimension التاريخي، فيلتقي مجدداً تقريباً الديالكتيكية الهيجلية في نزاعات التاريخ الملموسة ، ولكنه يرفض ان يجعل الايجابي انكار الانكار ».

واذ يستنتج هيبّوليت لدى ماركس هذا التميز ، فهو يأخذ عليه عدم تمكنه توفيق الطرفين المميزَين ، التموضع الطبيعي والاشتطاط. فكيف يمكن

(*) « ولكن هذا التاريخ قد اصبح بالتأكيد اشتطاطاً بنسبة ما قد ولد — كبرهة ضرورية — رأس المال ، واستعمال القيمة . وبذلك فقد أصبح تموضع الانسان — أساساً لمستقبله الأفضل — اشتطاطاً » (Hyppolite, Logique et existence, p. 237) .

(*) « يجب وضع الايجابية الاولى الطبيعية مكان إنكار الانكار ... ومع ذلك فهناك إنكار في التاريخ ، اشتطاط . ولكن قيمته للتاريخ فقط ، ويعود التاريخ حل المسألة الذي يطرحها » (Hyp., op. cit., p. 238) .

لاشتطاط ان يقوم على اساس ايجابية ؟ » ان الايجابية هي أولى، وستصبح الايجابية اخيرة ، ويجب الا تحمل اي تشقق ، اي شيء سلبي . فمن اين تأتي ماركس مع ذلك هذه السلبية الواقعية، هذا النمو الهائل للتاريخ، بنيانَ، جدواه ، بحصر المعنى ، لا يمكنها ان تؤدي نفعاً ؟ » . واخيراً ، هيجل ، في نظر هيبّوليت ، هو المحق ، باعتباره « قد مضى الى ابعد من ماركس بكثير حول هذه النقطة ... فقد اكتشف هذا القياس dimension للذاتية المحضة وهو عدم » .

الا ان هذا الثأر الهيجلي يرتكز على بعض تبسيط للتضاد الكائن بين اشتطاط وتموضع . وصحيح انه يوجد لدى ماركس كل البون الذي ذكرناه، بين تموضع واشتطاط ؛ لكنه من غير الصحيح ان يُخلَط بين تموضع وايجابية ، ويُفترض ان الموضوعية ليست سيراً تطورياً ، او أنها ليست ديالكتيكية . بل ، بالعكس تماماً ، ان لدى ماركس ديالكتيكية للعلاقة بالطبيعة ، ديالكتيكية للحاجة ولارضائها (الموضوع الطبيعي) ، ولديه بصورة أعمّ ديالكتيكية للذات وللموضوع : انها بالضبط ديالكتيكية التموضع التي يكتسب ضمنها الانسان ملء ذاتيته من خلال الموضوعية، التي يصبح فيها الانسان موضوعاً بالنسبة لنفسه ، بالتوسط التدريجي الحاصل من قبل العمل والمجتمع . ولكن ديالكتيكية التموضع ، اذ تصف الصلات الاساسية والتكوينية للواقع ، فهي لا تقدّم سوى الاساس ، شرط امكانية الاشتطاط الذي، من جهته، يحدث على الصعيد الظواهري phénoménal للتاريخي l'historique .

وكذلك فالتموضع غير كافٍ لتفسير التاريخ كما هو يبدو في الاشتطاط ، وبالعكس، فالاشتطاط ليس مربوطاً أوتوماتيكياً بديالكتيكية التموضع . ثم ان التموضع ، وهو شرط امكانية الاشتطاط التاريخي ، لا

ينسجم مع مآل التاريخ الذي يصفه ماركس في نهاية الاشتطاط التاريخي . فاذا كان التموضع شرطاً اساسياً للواقع وللتاريخ ، فينبغي ان يتوجد في كل تاريخ مع امكانيات الاشتطاط التي يحتملها بشكل مستمر .

البروليتاريا والثورة

وهكذا فان المفهوم الذي يكوّنه ماركس عن إزالة الاشتطاط يحمله على التخلي عن عنصر اساسي من فكره ، عن المفهوم الديالكتيكي للواقع ، عن مفهوم التموضع . كما ان مفهومه لمعنى للتاريخ ، معبّرٍ عنه ومحقّقٍ ملئياً في مرحلة فطرية empirique خاصة من هـذا التاريخ ، يأتي ليناقض مفهومه لمعنى للتاريخ محايث ، مفصَحاً عنه فقط من خلال صور جديدة باستمرار ، هي صور صراع الطبقات . فعلى اي شيء يتوقف اذن هذا المآل الاستثنائي للتاريخ ، هذه الازالة النهائية للاشتطاط ؟ فبحسب ما يرى ماركس انهما من صنع البروليتاريين الثوريين . وحول دور هؤلاء ما تتجمع كل آمال ماركس .

ولكي يفي ماركس بوعده في انتهاء سعيد للتاريخ وفي تكوين المجتمع الشيوعي ، ينتظر من البروليتاريين ان يكونوا اناساً ذوي رسالة شاملة ، وان كانوا افراداً خصوصيين أو خاصّين particuliers. انه ينتظر منهم ، مع انهم يظهرون في برهة خاصة من التاريخ ، ان يعملوا باسم التاريخ الشامل ويقوموا بفعل خاص منه ، يمتد مع صيرورته كلها .

فجميع التناقضات الملاحظة حتى هنـا تتجمع اذن الآن في الوضع الغريب لهؤلاء الافراد الخاصّين والشاملين في آن واحد . فوجودهم الفعلي وحده قد يتيح لماركس تبرير فكرته عن معنى للتاريخ مفصَحاً عنه بشكل فطري في نقطة معينة من التطور ومن بحثه عن إزالة نهائية للاشتطاط . ان

المسألة ليست معرفة ما يساوي تصور او فكرة البروليتاري الشامل. وهو في أقصى غنى ، بصورة خاصة في معناه اللاهوتي ، ويمكن ان يُرى فيـــه نوعاً من التمثيل أو الرمز figuration على النمط الالحادي لما هو تجسد الله بالنسبة للمسيحيين . ولكن المقصود هنـــا بروليتاريون بشر ينجمون عن الاشتطاط الرأسمالي. فهل انهم موافقون، أو هل بإمكانهم ان يكونوا موافقين للتحديد الذي يعطيه ماركس لوضعهم ولعملهم ؟

ان الادراك السليم اول ما يشك في وجود مثل هؤلاء الكائنين . فهل يوجد ، هل يمكن ان يوجد اناس مستغـَلين اقتصاديـــاً هم بذلك كل المجتمع ، هم الشمول سلبياً l'universalité en négatif ؟ في الواقع ليس بالامكان تصورهم الا امواتاً . فالموت هو الشمول السلبي الحقيقي الوحيد الذي يمكن الانسان بلوغه طبيعياً . وهذا الانكار او النفي وحده يعيده الى شمول هو ، من حيث مظهر كامل ، العودة الى جوهر الطبيعة الشامل ، وازالة كل تحديد خاص للانسان الملموس . غير ان هـــذا الشمول ليس كاملاً ، لان الطبيعة لا يمكنها ان تكون ايضاً سوى شامل محدَّد ، خاص.

ويبدو ان ماركس قد تراءت له هذه العاقبـــة المنطقية لاوضاع البروليتاريا ، القـَبْلية a priori التي ينتظر منها تحقيق المجتمع الشيوعي وازالة كل اشتطاط وكل امكانية اشتطاط. وبالفعل ، أفلم يشدِّد هو عدة مرات على واقعـــة ان الرأسمالي لا يستطيع حتى ترك البروليتاري العامل ان يكون بروليتارياً وانه ينزع الى طرده اكثر فأكثر من دائرة الانتاج ، واخيراً ، من الحياة ، لان البروليتاري متعلق بالرأسمالي حتى في شأن معيشته ؟

لكن اذا طرأ الموت فعليـــاً ، فالثورة البروليتارية لا تتمّ ، ولا يقع تحرير الانسان . ان إلهاً فقط يستطيع الموت ليعود ثانية الى الحياة . هنالك بروليتاريون قد ماتوا فعلياً من الاضطهاد والجوع ، ويروي لنـــا ماركس

مثالهم المؤثر في « رأس المال ». وبالضبط لم يكن ماركس ليستطيع الاتكال على هؤلاء الموتى لاتمام المهمات الثورية . وخارج هؤلاء الاموات العديمي التأثير لا يمكن البروليتاريون الملموسونconcretsالاقتراب من الوضع الثوري الصحيح الذي يصف ماركس ، الا كما يُقترَب من حد لا يُبلغ ابداً .

اما اذا استعرضنا الامر من زاويـــة اخرى ، فالميزة الديالكتيكية ، المعقدة ، للوجود تدعونا لاعتبار ان البروليتاري الملموس ليس سوى عيار لصنف البروليتاري ، المحض ، مع صنف البوزجوازي : كم هي الجهات التي ليس البروليتاريون الفعليون بها بورجوازيين ، ليس فقط من حيث الروح والارادة ، بل من حيث الواقع (بنسبة مـــا يترك لهم بعض تملك للاموال) ، الى اي حدٍّ هم لا يستسلمون الى مجرَّد موقف الاقتناء l'avoir ، كالبورجوازيين ؟ لقد كانوا لا بدَّ مجرَّدين من كل شيء حتى كان وضعهم ذلك الوضع الذي وصفه ماركس. ومرة اخرى نقول : لكانوا مائتين . فماركس يريد اذن بروليتاريين يكونون بالوقت نفسه كائنات فطرية حية ، وكائنات محبيَّة شمولاً سلبياً ، اي ، اذا فهمنا هذا المقتضى في كل قوته ، يريد امواتاً .

***

فاذا كان وجود مثل هذه الكائنات مستحيلاً لأنهم تناقضيون ، فلا يمكن كذلك ان تكون ثمة ثورة بروليتارية محضة* . والثورة الفعلية ستكون دائماً مخلوطة بشيء غير صافٍ . انها لن تكون الفعل الطردي، وبنوع ما ،

(*) كذلك لقد تعدلت نظرية الثورة كثيراً مع لينين . فلم يعد « البروليتاريون » بقدر « الثوريين المحترفين » ، وهم نخبة سياسية في خدمة حزب ما ، عملاء الثورة الحقيقيين . وهكذا تقوى الارادانيـــة volontarisme التي أشرنا اليها من قبل . إن البروليتاريين

الاساسي والوحيد لهذا الكائن المعوز المحض الذي نفتش عبثاً عنه ، بل ستكون فعلاً خاصاً ، وربمـا كان مبرراً بقوة اساساً ، من قِبل اناس يريدون الخلاص من وضع في غاية الحيف . انها ستكون نتيجة عزم خاص ، متخَذ ومنفَّذ من قِبل كائنات خاصة ، وليست التعبير المباشر للوضع الاساسي ، وضع اناس شاملين.

على الأقل كانوا من صنع الوضع الاقتصادي . فهل يمكن القول إن الثوريين المحترفين هم كذلك ، وبالجامعية نفسها univoque ؟ الحقيقة ان لينين لا يعني بذلك . إنه يشدد على عدم كفاية « تلقائية » الوعي البروليتاري ، على ضرورة أن يسكب فيه من الخارج « نظرية » وإيديولوجية ، وعلى دور الحزب الذي بالضبط تتألف نخبته من الثوريين المحترفين. فالحزب سيكون « وعي » الجمهور الذي هو ، بحد ذاته ، عديم الشكل amorphe : ويقول : « يجب أن نهتم بصورة رئيسية في رفع العمال الى مستوى الثوريين ولا أن ننحدر نحن لمستوى « الجمهور العمالي » ، كما يريد الاقتصاديون ... » (من كتاب « ما العمل ؟ » Que faire ? op. cit., p. 148) . لكن « الثوريين » قـد حلوا هكذا محل البروليتاريين ، بما أن وعي البروليتاريين نفسه يأتيهم من الخارج ؛ إنه يأتيهم من النخبة الثورية ، التي ليست ضرورياً من أصل عمالي ، التي لم تعش حتماً وضع الشمول السلبي ، وهو بحسب ماركس، مبدأ الفعل الثوري . وفي الكلام عن اضرابات ١٨٨٦ – ١٨٩٠ يقول لينين : « إن العمال لم يكونوا يتمكنون بعد من أن يكون لهم الوعي الاشتراكي–الديموقراطي social-démocrate الذي لم يكن بالامكان أن يـأتيهم إلاّ من الخارج . وتاريخ جميع البلدان يصادق على أن طبقة العمال ، متى تُركت لقواها وحدها ، فلا تستطيع بلوغ سوى الوعي الاتحـادي او التكتلي trade-unioniste ، اي الاقتناع بضرورة الاتحاد في نقابات ، وبممارسة الصراع ضد ارباب العمل ، والاستحصال من الحكومة على هذا الاصلاح او ذاك ، الخ ...وأما من جهة المذهب الاشتراكي ، فقد انبجس من النظريات الفلسفية ، التاريخية ، الاقتصادية التي هيئت من قبل بعض ممثلين للطبقات المالكة ، مثقفين اي من جماعة الفكر intellectuels . ومؤسسو الاشتراكية ، ماركس وإنجلز ، من حيث وضعهما الاجتماعي ، كانا رجلي فكر او ثقافة بورجوازيين . وكذلك في روسيا ، فان المذهب الاشتراكي ـ الديموقراطي قد انبجس باستقلال عن النمو التلقائي للحركة العمالية ؛ لقد كان النتيجة الطبيعية ، الحتمية لتطور الفكر لدى رجال الفكر الاشتراكيين ـ الثوريين » (من

لكن اذ ذاك تستطيع الثورة جيداً إزالة اشتطاط اقتصادي خاص ، هو اشتطاط الرأسمالية (اشتطاط هو من العرضية والفطرية تاريخياً لدرجة انه قد بقي جزئياً ، في أصله ، غير مفسّر من قِبل ماركس) ، غير انها لن تزيل كل اشتطاط اقتصادي ، وعلى الأخص انهـا لن تزيل بشكل جذري بقية الاشتطاطات .

واذا كانت ازالة الاشتطاط الرأسمالي لا يمكنها ان تجرّ دون تناقض الى ازالة امكانية الاشتطاط الاقتصادي ، فعرضيّة اشتطاطات اقتصادية جديدة تدع خطر اشتطاطات اجتماعية وسياسية، جديدة ، ثم ايديولوجية ودينية ، تدع هذا الخطر يحوم بدوره . وما من شيء لا يقبل التصديق في كل هذا اذا اخذنا الصورة البيانية لعودة ماركس على بدء ، النقدية ،واذا تذكرنا بانها لم يكن ممكناً تبريرها الا بامكانية ازالة فعلية ، نهائيـة لكل اشتطاط اقتصادي .

طبيعانية ماركس

ان ماركس صاحب فلسفة أو علم ديالكتيكي ، ليس الكيان محدداً

كتاب « ما العمل ؟ » (Que faire ? op. cit., pp. 31-32) . ذلك هو استنتاج لينين فيما يخص الماضي ، وقد أصبح هذا الاقتناع لديه مبدأ عمل . « إن كل خضوع لتلقائية الحركة العمالية ، كل تقليل من دور « العنصر الواعي » ،من دور الاشتراكية ـ الديموقراطية ، يعني بذلك عينه – شئنا ام أبينا ، إذ لا تأثير لذلك – تدعيماً لتأثير الايديولوجية البورجوازية على العمال » (« ما العمل ؟ » Que faire ? op. cit., p. 41) . إن السياق يبين بوضوح أن العنصر الواعي ، الضروري بشكل صريح لنجاح الحركة العمالية ، يجب أن يقوم من قبل رجال الفكر الثوريين . وإذا كان في تأكيد لينين الآنف الاشارة الى بعض جبرانية ، فلم يكن المقصود جبرانية القوى الاقتصادية ، بل جبرانية « تطور الفكر لدى رجال الفكر الاشتراكيين ـ الثوريين » .

فيه وليس له معنى الا بفضل توسطات متتالية هي بالقدر نفسه تحديدات تدريجية تزيد الكيان غنى . فالانسان هكذا ليس اولاً ماهية انسان ، بل التحديد الاول détermination لكيانه هو كيان من الطبيعة متجه كلياً نحوها، مع كونه منفصلاً عنها . ان الانسان بانفصاله عن الطبيعة لا يمسي كائناً مجرداً ، انه يصبح كائناً محدَّداً بعلاقته بالطبيعة . « كل تحديد هو انكار » « Omnis determinatio est negatio » ، كما كان سبينوزا يقول . وعندمـــا يجري توسط العمل ، الضروري ، يصبح التاريخ كله سَيْر انكار وتحديد الطبيعة ،ونتيجة لذلك ، انكار وتحديد الانسان ايضاً . فالحركة الديالكتيكية تظهر هكذا انها داخل الواقع ، انها حياة الواقع ، والواقع بأسره ، الطبيعي ام التاريخي ، مكوّنة من تحديدات تستجر بعضها تتالياً بمفعول انكارات جديدة باستمرار . وبهذا المفهوم للديالكتيكية انها تبدو صيرورة غير محددة ، لا يمكن لكل غناها ان يكون في حدّ ما ، ولكنه محايث لكلية التطور .

غير ان ماركس لا يكتفي دائماً بهذه الديالكتيكية كحركة توسط غير محدَّد : فهو يريد ان يدرك الغنى الكائن داخل الواقع ، بغير ما يحصل في الحركة الديالكتيكية المحايثة . ويفترض هنا ماركس برهـــة من الحركة الديالكتيكية من شأنها ان تكون مختصراً كاملاً لديناميكيته ، ان تكون توسطاً متمِّماً ، ان تكون الانكار المحض للانكار ، (الوضع) Position المحض دون تحديد خاص . ان المعنى يتجلى هنا ملئياً . والتاريخ يبدو انه يتمركز في البرهة الحاسمة الوحيدة لاقامة أو تشييد الانسان : فكل سابق يبدو منكَراً ، اي منفياً . أو عـــلى الاقل ، ان السابق (السالف) يبدو مضيعاً معناه ، ويمسي قَبْتاريخياً .

ولكن هذه الوضعية الجديدة تناقض الاولى . فاذا كان المعنى في مكان ما

مشروحاً بملئه ، وفي زمن معين خلال التطور التاريخي ، فهذا المعنى لا يمكن ان يكون بالوقت نفسه قانون حركة داخلية ، محايثـاً للتطور غير المحدَّد . بدون شك ان ماركس يؤكد انه فيما يعقب برهة الثورة ، المحاباة ، فسيجري ايضاً تطور تاريخي ، ولكنه لم يعد ممكناً ان يحصل من ضمن شروط ذلك التاريخ (الآخر) الذي يتقدم من خلال منازعات ، والذي ليس له من معنى الا بالديناميكية التي تدفع في كل مرة الى حل النزاع . فيجب الاختيار بين قبول غنى محايث للانبجاسات البطيئة ، للتجليات المتتالية ، للتحديدات الجديدة دوماً ودوماً غير مكتملة ، وفرضية غنى معطاة بصورة نهائية في البرهة الثورية لاقامة الانسان الشيوعي. ولكن العبارة الاولى وحدها مطابقة للاختبار الذي لدينا عن التاريخ . والاجدر بماركس الا يمنح نفسه الحق بالخروج عن الاختبار بعد ان وصف شروطـه كأساسية .

وبتعبير آخر ، إما ان تكون الديالكتيكية تتابع تحديدات (انكارات) ، واما ألاّ يكون ثمة ديالكتيكية بل فعل فريـد ، كلّي ، وبالوقت نفسه كيان محض ومعنى محض . ويُخشى جدياً في الفرضية الثانية ان نكون عدنا فالتقينا مجدداً بإحدى هذه التسليمات postulations المثالانية او باحدى هذه العقلانيات rationalismes من الفهم entendement التي تضع مطلقاً اساسياً ، والتي لا يمكن ان تولي الاختبار حقه ، الاختبار الذي ليس اساسياً في ذاته بشكل مليّ. وماركس يرى ان ماهية الانسان ، في برهة محاباة ، تكون معطاة donnée ، موجودة ، مدركة ملئياً . لكن لا يكون آنذاك من انسان خارج ذلك . ليس من تاريخ خارج هـذه النقطة ، ولا يمكن ان يوجد تاريخ . ولو كان يوجد من قبل حركة ديالكتيكية بميزة غير محدَّدة ، لما كنا بلغنا مطلقاً هذه النقطة الفريدة :

فلا يمكن اذاً ان يكون ثمة حركة تاريخية غير محدَّدة في اساسها.ان التاريخ لا يمكن ان يتم او ينتهي في فعل كامل الا اذا بدأ في الفعل نفسه الذي ينتهي فيه . اساساً ألم يكن ماركس منطقياً مع تسليمه postulation عندما كان يصف كل ما سلف كقَبْتاريخ ، كتاريخ غير بشري ، واذن كغير تاريخ او دون — تاريخ sous-histoire ؟ لكن يسقط في ذلك كل المفهوم الديالكتيكي الذي كنا كوّناه عن التاريخ ، لدى الاحتكاك باختبار التاريخ ، الوحيد : فعوضاً من هذا الاختبار لدينا ما هو افضل منه بكثير في الظاهر ، ولكن هذا الأفضل ليس الا مسلَّم به تسليماً أو موضوع كمسلَّم بديهي postulé ، طالما ليس هو ضمن شروط الاختبار .

ففي هذه الشروط يكون الفعل الكلي الفعل خارج شروط التاريخ ، انه الفعل بدون إنكارية أو سلبية ، انه الإيجابية المحضة ، إيجابية الطبيعة . ان تسليم postulation ماركس أو وضعه للمسلَّم البديهي ، او مثالانيّته ، طالما يجب التكلم بهذا الشكل، هو طبيعانية . وقد أكد ذلك بشدة بتوحيده الانسانوية والطبيعانية . فطبيعة مؤنسة ملئياً هي طبيعة محولة بفنّ الانسان، ولكن الانسان نفسه وفنّ الانسان هما ايضاً جزء من الطبيعة بشكل تام. ان الطبيعة المؤنسة ليست سوى شكل جديد من الطبيعة التي عدَّلت نفسها بنفسها . والانسان (المصبح طبيعياً naturalisé) ملئياً هو انسان غائص في الطبيعة . ويعود بنا ماركس ، في النقطة الاساسية من مذهبه ، الى طبيعانية تامة ، الى مادانية كاملة ، قليلة الديالكتيكية بالواقع لدرجة انه اذا اردنا تأكيدها ، فينبغي ان نكون تخلينا عن كل النظرية الديالكتيكية العامة للعلاقات الاساسية بالواقع. ومتى وصلنا الى هذه النقطة فلن ندهش من ان يكون ماركس، بالرغم من تردداته السابقة، قد توصل بشكل غريب

الى الموافقة على قيام إنجلز بكتابة « ديالكتيكية الطبيعة »Dialectique de la Nature .

ان الفعل الكلي ، ومليئـة فعل البروليتاريين الاساسي هما مسلّم بديهي مثالاني في نظر شروط التاريخ الديالكتيكية . وهما كذلك طبيعانية تامة . وحركة التاريخ الحقيقية ، ثم الديالكتيكية الوحيدة الممكن تصورهـا بعد الآن ، أفلا تكونان إذن سوى حركة عمياء تتحرك بها الطبيعة نفسها ، تُحدث ذات يوم الانسان ، تجعله مضاداً لها ، ثم تغزوه من جديـد وتعيده الى المماثلة ، غير المميَّزة ، معهـا ؟ عند ذاك يكون المادانيون الميكانيون mécanistes ، يكون فوير باخ ، يكون دروين المحقين ، وليس الديالكتيكي ماركس ، الأقل أمانة للديالكتيكية من ان يحفظ استنتاجاته في مأمن من عودة الطبيعانية بكليتها الى الوراء .لكن متى توصلنا الى هذه الاستنتاجات فكل المؤلّف يظهر لغواً . ان انشغال الديالكتيكيـة بعلاقات الانسان بالطبيعة والمجتمع ، وكذلك الاهتمام بالاشتطاط الاقتصادي الرأسمالي وبازالته ، ليسا سوى ظاهرتين تابعتين من التاريخ الطبيعي تنضمان حتماً الى الظاهرة الاساسية دون التأثير فيها. كما انه اذا كان الانسان محالاً absurde ، فلماذا يطرح ، لماذا يريد ان يحل اسئلة حتى ولا التاريخ يستطيع حلها ، بل الطبيعة ، وقد سبق وحلّتها ؟ لقد كان مؤلّف ماركس يجد عظمته في رغبته ان يجيب على هذه الاسئلة من قبل الانسان الفعلي . فهو يجد ضعفه في الرفض العملي الذي تؤول طبيعانية الاستنتاجات الى مواجهة هذه الاسئلة به .

حقيقة ما كتب ماركس

على انه بالرغم من هذا التناقض فهنالك حقيقة لما قد كتب ماركس، فيما وراء كتابته نفسها وفيما وراء الحركة الماركسانية. ان لطمع ماركس في ان يجد ضمن الواقع قياساً ديالكتيكياً مزدوجاً معنى عميقاً. فاذا كان يوجد ضمن الواقع سير او تطور من الانكارات والتحديدات غير المحدَّدة، فان فيه كذلك شيئاً من المطلق والمحايد. وخطأ ماركس هو في كونه قد جعل هذا المطلق ألاّ يكون سوى تحديد الى جانب تحديدات اخرى. وبتعبير آخر، هنالك معنى للتاريخ، وان كان موجوداً في مجموع التاريخ؛ وخطأ ماركس في كونه اراد ان يجد هذا المعنى في تاريخ ثان الى جانب الاول.

لا يوجد ضمن الواقع سوى انكارات محدَّدة، وليس في التاريخ سوى صور خاصة من التاريخ. وهكذا يكون، حقيقــةً، للتاريخ ميزة ديالكتيكية. غير ان التحديدات الديالكتيكية ليست موجودة الا بفعل التحديد الذي يتجاوز في كل مرة التحديد الخاص، اذ هو يضعهـــا. فالواقعانية الممكنة الوحيدة هي اذن واقعانية صيرورة (عرضية في مختلف تحديداتها)، لكن صيرورة فعلية، تعني ان كل تحديد متتابع منها ينجم عن فعل هو في كل مرة يحذف ويضع. وكل تحديد او كل انكار يرتكز على معان هي في ذاتها عرضية contingents، فطريـــة empiriques، محدَّدة، يضع معنى محدَّداً جديداً. ولكن ذلك لا يقع الا بفضل فعل تحديد هو، من حيث كونه ديناميكية، أكثر من التحديدات التي يرتكز عليها. ان مبدأ التأليف (بمعنى المزج)، والانكارَ من حيث هو فعل، الموجودين في التاريخ وفي الواقع بأسره بشكل محايث، يحويان شكلاً من المطلق، هو نفسه الذي كان ماركس يفتش عنه خطأ في تحديد خاص محايد.

على ان هذا لا يعني ان يكون المطلق برهة من التاريخ ، ان يكون ثمة « ذات » «sujet» مطلقة ، مثلما قد رأينا منذ قليل ان لدى ماركس ماهية مطلقة . ان محايثة المطلق في التطور الديالكتيكي ليست وجود ذات مطلقة قـد تتطور في التاريخ : فمثل هذا الحل ليس أفضل من حل ماركس ، الذي كان يدعونا نكتشف في برهة من التطور التحقيق الفطري للماهية الموضوعية . فليس المطلق اذن مثل برهة خاصة ولا مثل ذات . ومع ذلك فلا بدّ من وجوده بطريقة ما في الديناميكية التي تحدث التقدم من تحديد الى تحديد (détermination) . فهو موجود في كل من الافعـال التاريخية التي تضعها الذوات (غير المطلقة) التي ليس البشر سوى عبارة عنها .

ان فعل التحديد ، البشري ، ليس نفسه المطلق ، انه مربوط بالتحديدات الايجابية التي يتلقاها . وليس الانسان ايضاً هو المطلق ، مع ان كلاً من افعاله لا يمكن فهمه الا بالرجوع الى المطلق بقدر ما الى المحدَّد. بل يجب القول ان المطلق يتجلى له في المحدَّد السابق الذي لا سيادة له (اي للانسان) عليه بقدر ما في فعله بالذات : فالمقصود اذن مطلق يتبع له الانسان ، ولكن هذا المطلق ليس الانسان نفسه .

لا يأتي الانسان بإنكار ، لا يفعل الا من حيث هو اولاً مؤسِّس في صلة بواقع اعلى منه بقدر ما هو اعلى من « آخَره » «son «autre المحدَّد. ان الديالكتيكية ، كتتابع تحديدات للعلاقة الطبيعية ، لا تُفسَّر اذن الا بالديالكتيكية الاكثر اساسية ، المعبِّرة عن تحديد بالنسبة للمطلق (الآخَر) l'Autre absolu الذي ، في هذه العملية ، يبنيني في الكيان l'être — كما هو الحال بالنسبة للطبيعة — دون ان يجد ما هو مسبَق التحديد .

وهكذا يكون المطلق محايثاً للتاريخ كما كان يريد ماركس ، دون ان

يبطل كونه اعلى من التاريخ ، كما كان يريد كذلك بإبرازه هذا المطلق كتحديد تاريخي جديد يلتي بكل تاريخ سابق في القَبْتاريخ . على اننا اذا اردنا ان يكون هـــذا التأكيد المزدوج بدون تفكك في اللحمة فيجب ان ندرك بالوقت نفسه ان للتاريخ قياساً dimension من المحايثة (قياساً من الظاهر) تتكشف فيه التحديدات المتتالية التي تنسلسل وفقاً لقوانـــين من التنافر والتألُّف synthèse ،وان هذا القياس من المحايثة لا يمكنه ان يكون واقعاً الا بوجود قياس آخر . وهذا الاخير رجوع الى مطلق متعالٍ على التاريخ يتلقى منه التاريخ نفسه كما يتلقى الغيروية altérité الأولى التي تطلق دينامیکية هذا المطلق .

ان المطلق هو في آن واحد محايث للتاريخ ومتعال عليه، دون ان يكون خارج التاريخ محضاً ــ كما كان يمسي لو انه كان برهة معينة من هـــذا التاريخ ــ ودون ان يكون فقط موجوداً ذاتياً ضمنه ــ كما كان يمسي لو انه كان نوعاً من الذات الواعية التاريخ وكائناً داخلها.ومثل هذا الوضع هو الشرط الوحيد لإمكانية وجود تاريخ عرضي في تحديداته ، ومـــع ذلك ، انكارٌ ــ وضعٌ négation-position دائم ، وفقاً لهذه الميزة المزدوجة التي كشفها لنا الاختبار والتي عادت اليها اولاً المادانية التاريخية .

فحقيقة الماركسانيـــة هي اذن في كل مفهوم للانسان. يتلقى الانسان بموجبه مهمة تصيير ذاته هو ذاتــه في كون معيَّن، ولمطلق يكوِّن الانسان في الكيان l'être بفعل هو ، على خلاف فعل الانسان ، غير مشروط وبدون تحديد مسبق . وبدون هذا الفعل الذي يأتي به المطلق يكون كل ما يعمله الانسان خالياً من معنى متممٍّ . صحيح انني لبلوغ تمام المعنى غير المتممّ استطيع ، على غرار ما يفعل ماركس ، محاولة اللجوء الى طبيعانيـــة بدئية او نهائية، ولكن هذه الخاتمة تضعني في تناقض مع شروط الاختبار

« المتوسط » «intermédiaire» نفسها ، الذي لم تعد مماثلة او توحد الطبيعانية البدئية فيه موجودة ، ومماثلة الطبيعانية النهائية لم تتوجد بعد . ان عالم الاختبار « المتوسط » ، المميَّز بعدم المماثلة non-identité وبعلاقات تضادّات ديالكتيكية ، لا يُفسَّر بمجرد المماثلة بل بفعل مطلق يأتي به المطلق. وهذا الفعل هو وحده اساس الغيروية وعدم المماثلة لأن المطلق وحده جدير بإحداث الفرق غير المشروط .

الصلة ، الاشتطاط ، الإقرار

اننا نبلغ هكذا الى تفسير حقيقي للانسان . فاذا كان الانسان كائناً طبيعياً وموضوعياً ، كائناً « ذا موضوع » ، فذلك انه اولاً موضوع ، انه اولاً مأخوذ في صلة بـ « الآخر المطلق à l'Autre Absolu » ، مكوِّنة لكيانه كما لمهمته . وهذه الصلة الاساسية تؤلف مرتكز الواقع بأسره بشكل اكثر جذرية ايضاً من الصلات الكائنة بين الانسان والطبيعة والصلات الكائنة بين الانسان والانسان . والصلة الاولى تسند الصلات الاخرى . ثم ان العرضية المدركة في التضاد مع الطبيعة ، في التوسط غير المحدَّد، توسط العمل والمجتمع ، ليست سوى تعبير عرضية هي جذرية بشكل آخر، يفسر بالوقت نفسه ضعف الانسان وعظمة حريته .

فحقيقة الماركسانيــة موجودة هكذا في التسليم بمرتكز (ديني) لكل الوجود البشري ، وهي نتيجة غريبة لا سيما وان العلاقة الدينية هي التي كانت تظهر لماركس انها الاكثر وهمية وسطحية . كذلك ان هذه العلاقة الدينية ، هذه الصلة التكوينية بـ (الآخر تماماً au Tout Autre) ليستا اولاً اشتطاطاً ، بما ان الماهية البشرية وكل ما في الانسان بالقوة (وليس بالفعل) virtualités ، حتى حريته ، تنجم عنها .

على انه يوجد ثمة اشتطاطات دينية مثلما يوجد اشتطاطات سياسية ، اجتماعية واقتصادية . ان الاشتطاط ممكن بقدر الحرية ، وذلك بسبب الفرق بالنسبة للمطلق الذي يميّز الانسان والطبيعة . ونلتقي هكذا بالتحليل الذي كان يجريه ماركس ، تحليل الاشتطاط كنتيجة لشرط الامكانية ، تلك النتيجة التي كان تموضع الانسان الضروري عبارة عنها. غير اننا قد تعمقنا بشرط امكانية الاشتطاط ببلوغنا الجذر نفسه للتموضع ، اي الاستقلال إزاء (الآخر تماماً) ، اي وضع الانسان ، الديني بصورة اساسية .

فلا دهشة اذا كان ماركس قد رأى في الدين شيئاً أنموذجياً لبلوغ هذا الاساس او المرتكز الديني لكل الواقع البشري . ولكن فيما كان هو يرى فيه أنموذج كل اشتطاط ، يجب ان يُرى فيه بالاحرى مرتكز كل سلبية ، كل ديالكتيكية تموضع ، كل تحقيق للانسان ، كل حرية . وبالنسبة للاشتطاط ، ان الوضـــع الديني الطبيعي لدى الانسان هو فقط شرط امكانية ، بما انه كذلك شرط الحرية .

ان الاشتطاط يظهر ، على اساس تبعية تخلق الحريـــة ، كامكانية مفتوحة دائماً على هذه الحرية : انه يتحقق منذ ان تنفي هذه الحرية ، مأخوذة في تيه قوتها ، تبعيتها وتسعى لأن تتخذ نفسها كموضوع وكغاية. وحالاً بعد ذلك يتوقف الانسان ، المفتش عن الانسان ، عنـــد انتاجات الانسان العابرة ، عند تحقيقات محدَّدة ، عند تموضعات موقتة . انه يضيع في « اشياء » ، بينما كانت هذه الاشياء معَدة لموضعة حريته ، كتوسطات ، لا كحدود. ان كل موضوع للحرية يصبح شيئاً هو عالم يخص الاشتطاط : هكذا هو منتوج العمل منذ لا تعود مرئيةً الصلة مع فعل الحريـــة الذي يؤلفه التوسط المجدّ ، بين حاجات الانسان النوعية والطبيعة ؛ وهكذا الانسان الآخر منذ أُريدُ ، في العلاقة السياسية ، ان اجعل منه اداة بسيطرتي عليه ؛

وهكذا الله نفسه منذ ان ينتصب الانسان بوجهه في موقفِ مالكٍ ويريد ان يجعل منه ، بالتطيُّر ، أداته ، دون الاعتراف بنطاقه ودون الاعتراف بمقتضى تحققه بشكل ملموس في مهمات انسانية تنتج من هذا « النطاق » الإلهي . وبهذه الصورة ترتكز او تبنى جميع الاشتطاطات التي قد وصفها ماركس . الا انها تظهر ، من الناحية المنطقيـــة ، في ترتيب عكس الترتيب الذي قد وصف : ان التمرد على نطاق (الآخرَ تماماً) المطلق هو دائماً أوَّليّ ، أساسي ، حتى اذا لم يأخذ دفعة واحدة ملامـــح التطيُّر الديني ؛ وينتج منه رفض الاعتراف بالانسان الآخر ، بالحرية الأخرى: ان ذلك من صنعُ « ارادة القوة » التي قد أخطأ ماركس باحتقار أهميتها في تكوين الاشتطاط السياسي ،الاجتماعي ؛ واخيراً ان الاشتطاط الاقتصادي يظهر كوسيلة خاصة تسكب في مؤسسات سيطرةً عـــلى الانسان الآخر بسلبه منتوجه، بالكف عن الاعتراف بالانسان، بحاجاته وبعمله النوعيَّين في موضعة البضاعة ، اللاغنى عنها .

وجميع هذه الاشتطاطات هي أتاويه حرية الانسان ، انها في الواقع رفض حريته الحقيقية . وهذه الحرية الحقيقيـــة هي « اقرار » «-recon naissance» ، اي جواب على صلة التبعية التكوينية : فأولاً انها إقرار ديني بالإله المؤسِّسِ الكيان ، وبذلك يكتسب الانسان ، اذ يعتبر نفسه كمُعطى لذاتهُ donné à lui-même ، حريته الحقيقية ؛ واقرار بالانسان الآخر ، اي اقرار سياسي ، اجتماعي ، وبذلك يضمن الانسان نفسه كشخص وكحرية ، اذ يعامل الانسان الآخر كحرية ، كشخص ولا كموضوع سيطرة ؛ اقرار حتى صعيد الصلات الاقتصادية ، وبذلك انه حتى في المنتوج الوضيع للتوسط المجدّ الذي يقوم به الانسان ، ما أعترف بالانسان ، وما يتكون المجتمع ، تلك الموضعة وذلك التحقيق للانسان ؛ اخيراً ، اقرار

بالطبيعة ، آخَر الانسان او ذاته الاخرى ، المعطى له ايضاً، وبذلك قبول وجوب تحقيق الحرية والشخص، ليس في عالم المثُل ، بل في عمل مثابِر ينصبّ على الطبيعة المدعوة لأن تكون التعبير الموضوعي لحرية الشخصية .

ثم ان جميع الصلات الاساسية التي يتحلل فيها الواقـــع هي شرط امكانية الاشتطاط ، ولكنها تحتمل كذلك امكانية الاقرار reconnaissance. فالاقرار ، وتحقيق حرية الانسان في جميع أبعادها ، وتكوُّن المجتمع البشري، تقع هكذا والاشتطاط في الشروط الاساسية نفسها . وبينا لم تكن نهايـــة الاشتطاط ، وتحرير ثم اقامة (تشييد) الانسان بحسب نظرة ماركس ، لم تكن ممكناً حدوثها الا في ما — وراءٍ dans un au-delà لشروط التاريخ الفعلية ، فتحول الصلات الاساسيـــة الى « اقرار » وتحرر يجري في مجرد التاريخ الذي ، هو ايضاً ، يعرف امكانية الاشتطاط . وهذا التاريخ ذو قياسين باعتباره يحتمل صلة بـ « آخَر تماماً » مطلق ، الا ان هذه الصلة الاساسية ليست في خارج التاريخ الاختباري ، ليست تاريخاً ثانياً ، انها لا مجرَّدُ قَبْلٍ avant زمني ولا مجردُ بَعْدٍ après زمني .

فمثل هذا المفهوم للانسان وللعالم ، الذي وحده ينقذ افضل مـــا في الطموح الماركساني ، لا يتراجع امام الواقع . انه لا يرفض اي عنصر من الاختبار . انه منفتح بكليته لضرورة إقامة موطن انسان une cité de l'homme ، انه يعلم ان الحرية ليست متثبتاً منها الا اذا تحققت في الطبيعة والتاريخ، انه يريد الانسان كـ « عالم انسان » «monde de l'homme» : ولكن ، لتجنب كل اشتطاط ، انه يرفض الخلط بـــين تموضع وقتي ومضمون الحرية ؛ انه لا يعرف، في شروط التاريخ ، تماماً achèvement وحيداً للتاريخ او نجاحاً انتصارياً دون امكانية عودة على بدء .

***

ذلك هو التفسير الممكن الوحيد للفلسفة الديالكتيكية دون ان يكون لا مثالانياً ، كتفسير هيجل ، ولا فاقد اللحمة ، كتفسير ماركس . وبالوقت نفسه انها فلسفة منفتحة. فهي منفتحة لكل غنى التحديدات ، لغنى تاريخ له مستقبل بقدر ما له ماضٍ ، وله زمنيّة temporalité بقدر ما له تاريخية historicité (Zeitlichkeit et Geschichtlichkeit) . وبالوقت نفسه هي منفتحة لكونها واعية قياساً من التاريخ غير مُظهَر ملتبّاً في تتالي الزمن . انها لا تأتي بوصف عالم مغلق ، محدود ، بل عالم تسنده صلة بـ « الآخَر تماماً » غير المنتهي .

اما ان تكون هذه الصلة ، صلةُ غيروية المنتهي باللامنتهي ، موسّطة médiatisée تماماً ، وان يلتقي اللامنتهي بالمنتهي ، فذلك ما لا يسمح به هذا الادراك للتاريخ ، ولكنه ينتظره كهبة مثلما هو يعترف بالهبة التي تتكوّن بها حرية الانسان وامكانية تحقيقه . وليبرز الله في التاريخ في برهة معيّنة ، فيُوفّق المنتهي تماماً مع غير المنتهي ، والغيروية الاساسية المكوِّنة الواقع يتغلب عليها توسط الإله — الانسان. على ان هذا التوسط المتمّم لن يناقض مع ذلك شروط التاريخ ، كما كان حال الادعاء الماركساني بتوسط اجتماعي تام يقوم به عمل فئة من الناس . وبامكان التاريخ ان يستمر ، ودائماً بالقدر نفسه من عدم التحديد ، لان التدخل الإلهي لن يحذف التمييز بين الحركة الديالكتيكية التكوينية والتحديدات التاريخية المتابعة. والفرق الوحيد ، لكن الاساسي ، هو انه يكون اذ ذاك للتاريخ ما — وراءٌ مدرَك باليقين وبالرجاء. ويكون له معنى موحى به كلياً ، لا يمكن ان يتم تحقيقه الأخير في تحديد خاص وفطري ، جديد ، بل في ما — وراءٍ فعلي لكل تحديدات التاريخ الخاصة .

المراجع

١ — *Manifeste Communiste* 1844; MEGA, I, III, p. 122.
٢ — *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, V, p. 28.
٣ — *Ibid.*
٤ — *Ibid.*, p. 29.
٥ — *Ibid.*
٦ — *Ibid.*, p. 34.
٧ — *Ibid.*, p. 39.
٨ — *Ibid.*, p. 10.
٩ — *Ibid.*
١٠ — *Ibid.*, p. 17.
١١ — *Ibid.*, p. 18.
١٢ — *Ibid.*
١٣ — *Ibid.*, p. 19.
١٤ — *Ibid.*
١٥ — *Ibid.*
١٦ — *Ibid.*, p. 20.
١٧ — *Ibid.*
١٨ — *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, éd. Dietz, p. 13.
١٩ — *Ibid.*
٢٠ — *Ibid.*
٢١ — *Ibid.*, pp. 13-14.
٢٢ — *Manuskripte* 1844, MEGA, I, III, p. 152.
٢٣ — *Ibid.*
٢٤ — *Ibid.*
٢٥ — *Ibid.*
٢٦ — *Ibid.*, p. 156.

Ibid., p. 157. — ٢٧
Ibid., p. 166. — ٢٨
Ibid. — ٢٩
Ibid. — ٣٠
Ibid., p. 167. — ٣١
Ibid. — ٣٢
Heilige Familie, in *Nachlass*, III, p. 232. — ٣٣
Ibid., p. 235. — ٣٤
Ibid., p. 236. — ٣٥
Ibid., p. 237. — ٣٦
Ibid., p. 238. — ٣٧
Ibid., pp. 238-239. — ٣٨
Manuscrits de 1844, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, VI, p. 37. — ٣٩
Ibid., p. 75. — ٤٠
Ibid. — ٤١
Ibid. — ٤٢
Idéologie Allemande, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 164. — ٤٣
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 122. — ٤٤
Manuscrits de 1844, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 49. — ٤٥
Ibid. — ٤٦
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 86. — ٤٧
Manuscrits de 1844, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, pp. 49 et sq. — ٤٨
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, pp. 160-161. — ٤٩
Ibid. — ٥٠
Ibid. — ٥١
Ibid. — ٥٢
Ibid. — ٥٣

Ibid., p. 170. — ٥٤
Le Capital, trad. Roy, Éd. Sociales, I, p. 180. — ٥٥
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, p. 87. — ٥٦
Le Capital, trad. Roy, Éd. Sociales, I, p. 181. — ٥٧
Ibid., p. 183. — ٥٨
Ibid., pp. 181-182. — ٥٩
Ibid., p. 182. — ٦٠
Ibid., pp. 182-183. — ٦١
Ibid., p. 183. — ٦٢
Ibid. — ٦٣
Ibid., p. 186. — ٦٤
Ibid. — ٦٥
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 90. — ٦٦
Ibid., p. 112. — ٦٧
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, p. 416. — ٦٨
Zur Kritik der politischen Oekonomie, Éd. Dietz, p. 14. — ٦٩
Das Kapital, 2e éd., 1872-1873, III, p. 192. — ٧٠
Ibid., p. 193. — ٧١
Manifeste communiste, trad. Molitor, p. 66. — ٧٢
Ibid., pp. 64-66. — ٧٣
Ibid., p. 66. — ٧٤
Histoire des Doctrines économiques, trad. Molitor, V, p. 84. — ٧٥
Ibid., p. 101; voir *Le Capital*, trad. Molitor, X, pp. 186-187. — ٧٦
Le Capital, trad. Molitor, XII, p. 38. — ٧٧
Histoire des Doctrines économiques, trad. Molitor, V, p. 57. — ٧٨
Ibid., p. 58. — ٧٩
Ibid. — ٨٠
Ibid., p. 65. — ٨١

٨٢ — *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Éd. Dietz, p. 13.
٨٣ — *Ibid.*
٨٤ — *Ibid.*
٨٥ — *Ibid.*
٨٦ — *Ibid.*, pp. 13-14.
٨٧ — *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 58.
٨٨ — *Ibid.*
٨٩ — *Ibid.*
٩٠ — *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 101.
٩١ — *Ibid.*
٩٢ — *Ibid.*, pp. 101-102.
٩٣ — *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, p. 76.
٩٤ — *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 106.
٩٥ — *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, pp. 75-76.
٩٦ — *Ibid.*, pp. 77-78.
٩٧ — *Ibid.*, p. 79.
٩٨ — *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 59.
٩٩ — *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, pp. 76-77.
١٠٠ — *Ibid.*, pp. 85-86.
١٠١ — *Ibid.*, p. 87.
١٠٢ — *Ibid.*, p. 91.
١٠٣ — *Ibid.*, p. 77.
١٠٤ — *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, pp. 59-60.
١٠٥ — *Ibid.*, p. 63.
١٠٦ — *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 132.
١٠٧ — *Ibid.*
١٠٨ — *Ibid.*
١٠٩ — *Ibid.*

Ibid., pp. 132-133. — ١١٠
Manifeste Communiste, trad. Molitor, p. 94. — ١١١
Ibid., pp. 95-96. — ١١٢
Das Kommunistische Manifest, Stern Verlag, p. 35. — ١١٣
Manifeste Communiste, trad. Molitor, p. 91. — ١١٤
Ibid., p. 94. — ١١٥
Ibid. — ١١٦
Ibid., p. 95. — ١١٧
Lettre à Weydemeyer, 5 mars 1852, in *Etudes Philosophiques*, Éditions Sociales, p. 118. — ١١٨
Zur Kritik des Gother Programms, Éd. Adoratsky, Zurich, 1934, pp. 13-14. — ١١٩
Manifeste Communiste, trad. Molitor, p. 53. — ١٢٠
In *Früschriften*, Éd. Landshut, 1953, p. 154. — ١٢١
Manifeste Communiste, trad. Molitor, pp. 111-112. — ١٢٢
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 110; cf. *La Misère de la Philosophie.* — ١٢٣
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 111. — ١٢٤
Ibid., p. 112. — ١٢٥
Ibid. — ١٢٦
Ibid. — ١٢٧
Ibid. — ١٢٨
Ibid., pp. 112-113. — ١٢٩
Ibid., p. 113. — ١٣٠
Ibid., pp. 113-114. — ١٣١
Sainte Famille, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VII, p. 213. — ١٣٢
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, p. 63. — ١٣٣
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 113. — ١٣٤
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, pp. 65-66. — ١٣٥
Ibid., p. 64. — ١٣٦

Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 114. — ١٣٧
Ibid. — ١٣٨
Ibid., p. 116. — ١٣٩
Ibid. — ١٤٠
Ibid. — ١٤١
Ibid., p. 114. — ١٤٢
Ibid., p. 119. — ١٤٣
Ibid., p. 114. — ١٤٤
Ibid., p. 119. — ١٤٥
Ibid., p. 114. — ١٤٦
Ibid., p. 123 — ١٤٧
Ibid., pp. 123-124. — ١٤٨
Ibid., p. 116. — ١٤٩
Ibid., p. 117: voir *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v. pp. 65-66. — ١٥٠
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 117. — ١٥١
Ibid. — ١٥٢
Ibid., p. 116. — ١٥٣
Ibid., p. 117. — ١٥٤
Ibid. — ١٥٥
Ibid. — ١٥٦
Ibid. — ١٥٧
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, p. 67. — ١٥٨
Manifeste Communiste, trad. Molitor, pp. 96-97. — ١٥٩
Ibid., p. 97. — ١٦٠
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 126. — ١٦١
Ibid., p. 114. — ١٦٢
Ibid. — ١٦٣
Ibid. — ١٦٤
Ibid., p. 126. — ١٦٥
Voir *Thèses sur Feuerbach* et *Idéologie Allemande*, MEGA, I, v. — ١٦٦

Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 164. — ١٦٧
Ibid., p. 115. — ١٦٨
Ibid. — ١٦٩
Nachlass, I, p. 68. — ١٧٠
MEGA, I, II, p. 213. — ١٧١
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 124. — ١٧٢
Ibid., p. 117. — ١٧٣
Deutsche Ideologie, MEGA, I, v, p. 57. — ١٧٤
Sainte Famille, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, II, p. 51. — ١٧٥
Manuskripte 1844, MEGA, I, III, p. 118. — ١٧٦
Ibid., p. 124. — ١٧٧
Ibid., p. 125. — ١٧٨
Ibid. — ١٧٩
Ibid., p. 161. — ١٨٠
Ibid. — ١٨١
Ibid., p. 125. — ١٨٢
Ibid., p. 115. — ١٨٣
Le Capital, trad. Roy, Éditions Sociales, I, p. 43. — ١٨٤

فهرس الجزء الثاني

صفحة

صفحة

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في الحادي والعشرين
من شهر تموز سنة ١٩٦٠

٦٠-٧-٢١/٣-٤٨٢٣



الموزع الوحيد
المكتبة الشرقية، ساحة النجمة - بيروت